LIBRARY OF PRINCETON
JUN 29 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

598

LE

PROPHÈTE AGGÉE

LE

PROPHÈTE AGGÉE

INTRODUCTION CRITIQUE ET COMMENTAIRE

PAR

TONY ANDRÉ

BACHELIER EN THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE ET DE LA FACULTÉ DE MONTAUBAN

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

SOCIÉTÉ ANONYME

33 RUE DE SEINE 33

1895

TOUS DROITS RÉSERVÉS.

VIENNE. — TYP. ADOLPHE HOLZHAUSEN,
IMPRIMEUR DE LA COUR I. & R. ET DE L'UNIVERSITÉ.

A MON PÈRE

ET

A MA MÈRE

THÈSES

I

Le nom d'Aggée pourrait être un nom symbolique.

II

La plupart des données traditionnelles sur Aggée et, tout particulièrement les traditions juives, n'ont pas de valeur historique.

III

Le roi Darius dont il est fait mention est Darius I^{er}, fils d'Hystaspe.

IV

Schéschbazar et Zeroubbabel sont deux personnages distincts, héros de deux traditions rivales.

V

Peut-être faut-il identifier Schéschbazar à Schénazar [I Chron. III, 18].

VI

La première pierre du second temple fut posée, non sous Cyrus, comme cela semble résulter du livre d'Esdras, mais sous Darius I^{er}, fils d'Hystaspe.

VII

Le livre d'Aggée contient les discours de deux auteurs distincts.

VIII

Le fragment anonyme A^2 est intercalé dans le corps même du second discours d'Aggée. La fin du second chapitre n'est pas une allocution nouvelle. La date en est artificielle.

IX

Le Rédacteur final n'a eu qu'un rôle effacé.

X

A^2 parle précisément de la fondation du temple.

XI

Aggée parle de la reprise des travaux, mais après une interruption de quelques mois seulement.

XII

A^2 date vraisemblablement de la première année de Darius I^{er} (521).

XIII

Le livre d'Aggée n'a pas grande valeur littéraire. Ce n'est pas de la poésie, mais de la prose rythmée.

XIV

Le but de l'écrit est éminemment sacerdotal.

XV

Le sens de la fin du verset 6 du premier chapitre est le suivant : *Le mercenaire, malgré son travail, finit par l'esclavage*, et non : « Le salaire de celui qui est à gages tombe dans une bourse percée. »

XVI

Les prescriptions de pureté légale, et tout particulièrement la crainte de la souillure des cadavres, ont une grande analogie avec les préceptes correspondants du Mazdéïsme. Plus d'une loi biblique a, du reste, vraisemblablement son point de départ dans la religion de Zoroastre.

XVII

Au chapitre second, verset 6 et ss., il est question des guerres que Darius I^{er} eut à soutenir avec les peuplades révoltées, et non de la venue de Jésus-Christ.

XVIII

Le Messie annoncé dans le livre d'Aggée est Zeroubbabel, le gouverneur civil.

XIX

Les Juifs n'ont pas rejeté leur Messie : celui qu'ils ont annoncé n'est jamais venu.

La Faculté de Théologie, chargée par le Règlement de l'Université d'examiner la présente thèse, en autorise l'impression, sans toutefois entendre exprimer par là d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

Le Doyen de la Faculté

J. Cougnard, Pr.

INTRODUCTION

I

Le nom de l'auteur.

Sauf notre prophète, aucune autre personne, dans l'Ancien Testament, ne porte le nom d'Aggée[1]. Le texte hébreu l'écrit : חַגַּי, de même les Targums; les Septante : Ἀγγαῖος; la Peschitta : ; la Vulgate : Aggaeus; quelques Pères de l'Eglise : Haggaeus; la version arabe: . Nous le retrouvons enfin en phénicien, écrit exactement comme en hébreu : [2].

On a donné différentes étymologies de ce nom :

1° — חַגַּי peut être considéré comme le substantif חַג «fête», de la racine חגג, avec suffixe de la première personne du singulier, d'où le sens de «mes fêtes». C'est l'explication que donnent Coccejus[3] et Polycarpe Lyser[4], en l'interprétant par : *festa mea.* Mais on ne

1) Le nom de l'auteur du fragment A^2 ne nous est pas connu. Voir ci-après, Introd. chap. IV.

2) *Corpus inscriptionum semiticarum* 67, 1. Pars prima, Tomus I, fasciculus primus, p. 83. — Pococke, 15; Gesenius, 22; Schröder, Cit. 14.

3) Τὸ Δωδεκαπρόφητον *sive prophetae duodecim minores.* Lugduni Bataviae 1652, p. 445.

4) *Praelectiones academicae in prophetas minores* . . . . ., Lipsiae et Goslaviae 1709, p. 1000, sur Aggée I, 1.

sait trop sur quoi appuyer cette explication. Pour quelle raison les parents du prophète auraient-ils choisi ce nom? Il est également invraisemblable (Kœhler, Reinke) que Jaheweh ait ainsi nommé le prophète en préfiguration de ses fêtes qui devaient être bientôt rétablies à Jérusalem.

2° — Hiller[1] considère חַגַּי comme une abréviation de חַגָּיָה, nom qui se trouve dans les Chroniques[2] et a le sens de *festum Existentis*, «la fête de Celui qui est», c'est-à-dire, de Jaheweh. Mais cette abréviation, selon Kœhler, est pour le moins douteuse.

3° — En revanche, la terminaison יָ- est souvent une abréviation du nom de יהוה; mais on ne peut guère l'affirmer, avec certitude, que dans les noms propres dont la première moitié est un imparfait. Par exemple : אֲחָזְיָ[3] pour אָחֲזָה יָהּ ou אָחַז יָהּ[4] «j'ai vu Jaheweh» — אֲחַסְיָ[5] pour אֶחֱסֶה בְיָהּ «je cherche aide auprès de Jaheweh» — יְאָתְרִי[6] pour יְאַתְּרֶיָה «Jaheweh est chef» — יְהַדְיָ[7] pour יָהַדְיָה «Jaheweh est guide» — יוֹרִי[8] pour יוֹרְיָה ou יוֹרֶיָה «Jaheweh enseigne» — יַחְמַי[9] pour יַחְמְיָה «Jaheweh est protecteur»[10] — יַעֲנִי[11] pour יַעֲנֶיָה «Jaheweh exauce» — יַעֲשַׂי[12] pour יַעֲשְׂיָה «Jaheweh est créateur» —

1) *Onomasticum sacrum,* Tubingae 1706, p. 262.
2) I Chr. VI, 15 [VI, 30 dans la trad. Segond].
3) Néh. XI, 13.
4) Impf. apoc. cf. Job XXIII, 9.
5) II Sam. XXIII, 34.
6) I Chr. VI, 6.
7) I Chr. II, 47.
8) I Chr. V, 13.
9) I Chr. VII, 2.
10) Gesenius : Celui que Jaheweh protège.
11) I Chr. V, 12.
12) Esdr. X, 36.

יְרִיבַי[1] pour יְרִיבְיָה «Jaheweh est combattant» — יִשְׁמַרַי[2] pour יִשְׁמַרְיָה, comparez שְׁמַרְיָה[3] «Jaheweh est gardien»[4].

4° — La terminaison ־ַי, à la fin des noms propres dont la première partie est un substantif, n'est pas toujours une abréviation de יהוה, car on n'en tire aucun sens convenable; c'est plutôt une terminaison d'adjectif[5] propre à la langue araméenne[6]. Nous la retrouvons dans quelques noms tels que כְּלַי[7] ou כִּילַי[8] — לֶלַי[9], cfr. l'hébreu לוּל[10] et le phénicien 𐤋𐤋[11] — הוֹדַי[12], ordinairement הוֹד[13]. Certains noms terminés en ־ָה semblent présenter aussi cette forme. Ainsi שַׁדַּי[14] pour שָׁדֶה (dans la poésie postérieure seulement, semble-t-il). Comparez aussi אִשֶּׁה = אִשַּׁי; יִגְלֶה = יִגְלַי; מַרְאֶה = מַרְאַי[15]. La forme en ־ַי qui, pour certains mots, n'existe plus à l'état absolu, se retrouve dans les flexions du nom[16]. Ainsi : מְמָחַיִם

1) I Chr. XI, 46.

2) I Chr. VIII, 18.

3) II Chr. XI, 19; Esdr. X, 32. 41.

4) cf. Kœhler, *Die Weissagungen Haggai's.* Erlangen 1860. — Reinke, *Der Prophet Haggai.* Münster 1868. — Fürst, *Librorum Sacrorum V. T. Concordantia :* le chapitre intitulé : «Onomasticum sacrum», p. 1266.

5) cf. Ewald, *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache.* 6. Aufl. § 164 c, 274 e.

6) Porta linguarum orientalium. J. H. Petermann : *Brevis linguae chaldaicae grammatica* .... Berlin 1872, p. 61, cf. p. 67.

7) Esaïe XXXII, 7.

8) Esaïe XXXII, 5.

9) Ex. XXVI, 4. 5. 10. 11; XXXVI, 11. 12. 17.

10) I Rois VI, 8.

11) Sid. XVII, 8.

12) Gen. XXX, 14. 15. 16; Cant. VII, 14; Jér. XXIV, 1.

13) I Sam. II, 14; Jér. XXIV, 2; Job XLI, 11; Ps. LXXXI, 7; II Rois X, 7; II Chr. XXXV, 13.

14) Deut. XXXII, 13; Ps. VIII, 8; L, 11; LXXX, 14; XCVI, 12; CIV, 11; Esaïe LVI, 9; Jér. IV, 17; XVIII, 14; Lam. IV, 9; Osée X, 4; XII, 12; Joël II, 22.

15) cf. Gesenius, *Gram.* § 42, 2. — Olshausen, *Lehrb. der hebr. Sprache.* Braunschweig 1861, § 165 b.

16) cf. Gesenius, *Gram.* § 90, 9. — Davidson, *Analytical hebrew and chaldee lexicon.* London, p. 70, 71.

de מְמָהָה pour מְמָהַי, participe pual pluriel[1] — מְכַסֶּיךָ[2] — מְקֻנֶיךָ[3] — מְקֻנֵיכֶם[4], cfr. מְקֻנֶכֶם[5] — מַרְאֵיךָ[6] — מַרְאָיו[7] — מַרְאֵינוּ[8] — מַרְאֵיהֶם[9] — מַרְאֵיהֶן[10].

Quant aux noms propres terminés en יַ—, voici quelques exemples. On en trouvera du reste un long catalogue dans Fürst :[11] אוּיַי, le vaillant, le fort[12]; אֱמָתַי, le véridique[13]; בַּרְזִלַּי, l'homme de fer[14]; הַדַּי, l'homme gai[15]; חַדְלַי, le fainéant[16]; חוּרַי, l'homme de la caverne[17]; חֶלְדַי, le viveur[18]; יְשִׁישַׁי, le vieillard [aux cheveux blancs][19]; כְּלוּבַי cf. כָּלוּב, le vannier[20]; סַכְּכַי, l'homme des taillis[21]; סַפַּי le portier[22]; קַלַּי, l'homme aux pieds légers[23]; שִׁטְרַי, l'écrivassier[24]; שַׁלְמַי le pacificateur[25]; שַׁמַּי, le dévastateur[26]; שָׁשַׁי[27],

1) Esaïe xxv, 6.
2) Esaïe xiv, 11.
3) Esaïe xxx, 23.
4) Gen. xlvii, 16; ii Rois iii, 17; Jos. i, 14.
5) Deut. iii, 19.
6) Cant. ii, 14.
7) Job xli, 1.
8) Dan. i, 13.
9) Ez. i, 13. 16; x, 10. 22; Dan. i, 15.
10) Gen. xli, 21; Lév. xiv, 37; Ez. i, 5; Nah. ii, 5.
11) *Op. cit.* p. 1266 et ss.
12) Néh. iii, 25.
13) ii Rois xiv, 25; Jon. i, 1.
14) ii Sam. xvii, 27; Esdr. ii, 61; Néh. vii, 63.
15) ii Sam. xxiii, 30.
16) ii Chr. xxviii, 12.
17) i Chr. xi, 32.
18) i Chr. xxvii, 15; Zach. vi, 10.
19) i Chr. v, 14.
20) i Chr. ii, 9.
21) ii Sam. xxi, 18; i Chr. xi, 29.
22) ii Sam. xxi, 18; i Chr. xx, 4.
23) Néh. xii, 20.
24) i Chr. xxvii, 29; Keri שִׁרְטַי.
25) Esdr. ii, 46; Néh. vii, 48.
26) i Chr. ii, 28; iv, 17.
27) Esdr. x, 40.

שֵׁשַׁי[1], l'homme de marbre; שְׁתַר בּוֹזְנַי, l'étoile resplendissante[2]; תַּלְמַי, le ridé[3], cf. Θολομαῖος, Tholomée.

Ainsi peut être expliqué également le mot חַגַּי; d'où le sens de ἑορτάζον[4] *festivus, laetus*; «Festlicher» en allemand; «joyeux, solennel», ou, plus exactement : «se rapportant aux fêtes». חַגַּי est donc l'équivalent de חַגִּי, aussi un personnage biblique, fils de Gad[5], dont nous rencontrons un féminin חַגִּית, le nom d'une des femmes de David[6]. On serait presque tenté de croire que c'est par suite d'une négligence des Massorètes que le mot est tantôt ponctué חַגַּי, tantôt חַגִּי. Mais les Septante et la Vulgate y ont vu, eux aussi, deux noms différents : ils traduisent חַגַּי par : Ἀγγαῖος (le Code Alex. Ἀγγεῖς), Haggi[7] et Ἀγγαί, Aggi[8]. Dans ce dernier passage, le nom est patronymique (Kœhler).

Cette dernière étymologie est celle qui est généralement adoptée par les interprètes et par les commentateurs (Ambroise[9], Jérôme[10], Isidore[11], Raban Maure[12],

1) Nomb. XIII, 22; Jos. XV, 14; Jug. I, 10.

2) Esdr. V, 3. ss.

3) II Sam. III, 3; Juges I, 10.

4) Jérôme, *Comm. in Joelem Prophetam*, Éd. de Bâle 1553, cf. (Migne XXV, p. 993) «ἑορτάζον, quem nos festivum sive solemnem possumus dicere».

5) Gen. XLVI, 16; Nomb. XXVI, 15.

6) II Sam. III, 4; I Rois I, 5. 11; II, 13; I Chr. III, 2.

7) Gen. XLVI, 16.

8) Nomb. XXVI, 15.

9) «Aggaeus, id est epulans, ut interpretatio declarat.» Sancti Ambrosii mediolanensis episcopi *epistola* XXX (Migne XVI, p. 1063).

10) «Aggaeus, festivus et laetus» Sancti Eusebii Hieronymi *epistola* LIII (alias 103) *ad Paulinum* «de studio Scripturarum» (Migne XXII, p. 547). De même dans son *Commentaire sur Aggée* (Migne XXV, p. 1456) et dans sa *Préface sur Joël* (Migne XXV, p. 993).

11) «Aggaeus, qui interpretatur solemnis.» Sancti Isidori hispalensis episcopi *in libros V. ac N. T. Proemia 75* (Migne LXXXIII, p. 173).

12) «Aggaeus interpretatur in latinum festivus et laetus resonat.» Beati Rabani Mauri fuldensis abbatis *de Universo,* Livre III, chap. II (Migne CXI, p. 69).

Aymon[1] etc. . . puis toute la série des commentateurs modernes). C'est aussi celle qui convient le mieux au mot phénicien correspondant.

Mais pourquoi cette dénomination de «festivus»? Parce que notre prophète a dû naître un jour de fête, répond-on généralement (Reinke, etc. . . .), le jour de la fête des tabernacles (A. Carrière)[2]. Si ce n'était pas attaquer, en quelque sorte, l'historicité du prophète, nous hasarderions une autre hypothèse. Le nom de חגי aurait été donné à ce recueil, anonyme à l'origine, sur l'observation que tous les discours qui y sont rassemblés datent d'un jour de fête. C'est le cas des prophéties du corps du livre[3], comme du fragment intercalé A^2 : le Rédacteur final a considéré le «vingt-quatrième jour du neuvième mois . . . . . ., jour de la fondation du Temple»[4] comme un jour de grande fête, quoique ce ne soit pas la date qui ait passé à la postérité. En résumé, nous aurions là un nom symbolique, comme celui de Malachie, ce qui n'exclut nullement la réalité du ministère des prophètes à cette époque, mais prouve simplement qu'on avait oublié leurs noms.

1) «Aggaeus propheta, festivus vel solemnis interpretatur.» Haymonis halberstatensis episcopi *Enarratio in duodecim prophetas minores.* In Aggaeum prophetam (Migne CXVII, p. 211).

2) *Encyclopédie des Sciences religieuses* de Lichtenberger, Paris 1877. Art. «Aggée».

3) Aggée I, 1 : «premier jour du sixième mois», la nouvelle lune. — Aggée II, 1 : «vingt-et-unième jour du septième mois», dernier jour de la fête des Tabernacles, jour particulièrement solennel.

4) Aggée II, 18.

II

L'auteur[1].

§ 1. *Les données bibliques.*

Il en est du prophète Aggée comme de plusieurs autres : nous ne connaissons pas sa vie. Les seuls renseignements que nous ayons, et ils sont bien minimes, se lisent dans les titres des discours prophétiques[2] et dans le livre d'Esdras[3]. A plusieurs reprises il est nommé הַנָּבִיא «le prophète» et une fois[4] מַלְאַךְ יְהוָה «envoyé de Jaheweh» ; mais ce passage est douteux[5].

Il commença sa carrière la seconde année du roi Darius Ier, fils d'Hystaspe (Vistaçpa), après[6] l'anonyme A^2. Comme son prédécesseur, il prêcha en faveur du temple et de la restauration. Les travaux avaient été délaissés, mais depuis peu de temps[7]. Deux mois après

1) La petite prophétie dite d'Aggée contient l'œuvre de deux auteurs différents. Nous ne nous occupons pas ici de l'anonyme Aggée II, 11—19, que nous avons désigné par «A^2» (voir ci-après Introd. chap. IV).

2) Agg. I, 1 ; II, 1 [II, 10. 20].

3) V, 1. 2. 14.

4) Agg. I, 13.

5) Voir ci-après Introd. chap. XII.

6) Voir ci-après Introd. chap. IV.

7) Voir ci-après Introd. chap. VIII.

lui surgit aussi Zacharie[1]. En joignant leurs efforts, ces prophètes obtinrent du peuple l'achèvement des constructions[2].

§ 2. *La tradition chrétienne.*

Pour suppléer à cette pauvreté historique, la tradition a abondé en détails.

Jérôme[3] raconte que, selon quelques personnes, Aggée, Malachie et Jean Baptiste n'auraient pas été véritablement des hommes, mais des anges apparus sur la terre sous forme humaine[4]. Cette étrange opinion que Cyrille d'Alexandrie[5] réfute, était alors assez répandue parmi les chrétiens. Elle a deux sources probables : 1° la tendance à environner d'une auréole de mystères et de surnaturel les grands hommes, et surtout les hommes de Dieu. 2° une exégèse erronée de certains passages ou expressions : dans Aggée[6] le mot

1) Zach. I, 1.

2) Esdras V, 14.

3) Sur Agg. I, 13, colonne 751 (Migne XXV, p. 1466—1467).

4) «Quidam putant et Joannem Baptistam et Malachiam, qui interpretatur *Angelus Domini*, et Aggaeum, quem nunc habemus in manibus, fuisse angelos et ob dispensationem et jussionem Dei assumsisse humana corpora et inter homines conversatos.»

5) Εἰ δὲ δὴ φάσκοι τὸ γράμμα τὸ ἱερὸν ἄγγελον κυρίου τὸν Ἀγγαῖον, οἰέθω μηδεὶς ἄγγελον εἶναι κατὰ φύσιν αὐτὸν, γεννεθῆναι δὲ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπον ἐκ γυναικὸς· ἀπόπληκτον γὰρ κομιδῇ τὸ ὧδε νοεῖν. Οἰησόμεθα δὲ μᾶλλον, εἴπερ ἐσμὲν ἐν καλῷ φρενός, καὶ νοῦ βλέποντος εἰς τὸ ἀτρεκὲς ἀπὸ τοῦ ἀγγέλειν ἄγγελον εἰρῆθαι καὶ ὀνομάζεθαι. Cyrilli Alexandrini opera, cura J. Auberti. Lutetiae 1638. Tome III, p. 637 dans son *Commentaire sur Aggée* I, 13. — cf. Aymon, *In Aggaeum prophetam* (Migne CXVII, p. 215, 216). — Calvin dans son *Commentaire sur Aggée* I, 13. — cf. aussi Carpzov, *Introductio in Vet. Test.* Leipzig 1721, Vol. III, p. 423, 424.

6) Agg. I, 13.

מַלְאָךְ «messager» traduit par «ange»; dans Malachie, le nom du prophète מַלְאָכִי interprété par «mon ange» et dans Marc[1], ces mots : Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, où le mot ἄγγελος a été également pris dans le sens de «ange».

Dom Calmet[2] dit : «Quelques Hébreux ont prétendu qu'Aggée, que Malachie et Saint Jean-Baptiste étaient véritablement des anges.» Kœhler[3] observe qu'on ne sait trop d'où Dom Calmet a tiré cette opinion; Saint Jérôme, qu'il utilise largement, semble attribuer cette idée non aux Hébreux, mais aux Originistes.

Saint Augustin[4] fait commencer le ministère des deux prophètes, Aggée et Zacharie, à Babylone même. Là ils auraient prophétisé la restauration de Jérusalem et la fin de la captivité.

Dorothée[5] et Epiphane[6] disent qu'Aggée, lorsqu'il

1) Marc. I, 2.

2) Dans son *Commentaire littéral,* sur Aggée I, 13.

3) *Op. cit.* p. 3, note 4.

4) «Aggaeus et Zacharias prophetae fuerunt. Erant autem prophetae isti jam in captivitate Jerusalem illius, quae in terra portavit umbram cujusdam coelestis. In illius ergo civitatis captivitate cum essent in Babylonia, prophetaverunt prophetae isti reparationem Jerusalem, prophetaverunt civitatem novam ex reparatione veteris, liberato populo a captivitate.» Sancti Augustini *enarratio in Psalmum* CXLVII (Migne XXXVII, p. 1917).

5) «Hic Haggaeus, cum iuvenis esset, e Babylone venit Hierosolymam, et manifeste de reditu populi vaticinatus est, et ex parte quoque templi restaurationem vidit. Mortuus autem et sepultus est prope sepulturam sacerdotum cum honore, quo sacerdotes, sepeliri solebant.» S. Dorothei episcopi et martyris *Synopsis de vita et morte prophetarum.* Traduction latine dans la *Maxima bibliotheca veterum patrum,* Lugduni, Vol. III, p. 422 et ss.

6) Ἄγγαῖος ὁ προφήτης, ἔτι νέος ὢν ἐπανῆλθεν ἐκ Βαβυλῶνος εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ φανερῶς περὶ τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ λαοῦ προσεφήτευσεν, καὶ εἶδεν [ἐκ μέρους] τὴν οἰκοδομὴν τοῦ ναοῦ Ἱερουσαλήμ, καὶ αὐτὸς ἔψαλλεν ἐκεῖ πρῶτος ἀλληλούϊα ὅ ἑρμηνεύεται, αἰνέσωμεν Θεῷ ζῶντι εῳ· ἀμήν, ὅ ἔστι, γένοιτο, γένοιτο· ἐκεῖ οὖν ἀπέθανε, καὶ ἐτάφη πλησίον τῶν ἱερέων ἐνδόξως. Διὸ λέγομεν, ἀλληλούϊα, ὅ ἐστιν ὕμνος Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. S. Epiphanii *de vitis prophetarum.* Edidit Petavius; Coloniae 1682, Vol. II, p. 248.

était encore un jeune homme, vint de Babylone à Jérusalem, qu'il survécut à la reconstruction du temple et fut enfin enseveli avec les honneurs sacerdotaux dans le lieu de sépulture des prêtres. Delitzsch a mis en doute[1] l'authenticité des passages que nous avons cités en note : il croit qu'ils font partie[2] d'un extrait des ὑπομνήματα de l'évêque Thyrien Dorothée, fait par le presbyte Procope. Ce Dorothée serait le même que le presbyte Dorothée d'Antioche, mentionné par Eusèbe. Il était, au dire de l'évêque de Césarée, versé dans la littérature hébraïque. Quoi qu'il en soit, nous ne savons pas à quelles sources ces auteurs ont puisé, ce qui doit nous recommander la prudence.

Hesychius de Jérusalem[3] dit qu'Aggée était né à Babylone et faisait partie de la caste sacerdotale : ceci nous expliquerait pourquoi il fut enseveli avec les prêtres[4].

Isidore[5] est du même avis pour ce qui concerne la naissance du prophète, et Pierre Comestor[6] pour ce qui regarde sa mort. Les autres indications d'Isidore sont vraisemblablement empruntées au Pseudodorothée et au Pseudépiphane.

1) *De Habacuci prophetae vita atque aetate. Accedit diatribe de Pseudodorotheo et Pseudepiphanio.* Lipsiae 1842, p. 54—77.

2) Ainsi que tout l'écrit.

3) Οὗτος [Ἀγγαῖος] ἐτέχθη εἰς Βαβυλῶνα, ἦν δὲ ἐκ φυλῆς Λευί ..... ἐτάφη πλησίον τάφου τῶν ἱερέων ἐνδόξως, ὡς αὐτοί, ἐπειδὴ καὶ αὐτὸς ἦν ἐκ γένους ἱερατικοῦ. Critica sacra, Amstld. Vol. VIII, 2e P., col. 33.

4) Kœhler, *op. cit.*, p. 118 (adjonction).

5) «Aggaeus, natus in Babylonia, juvenculus in Babyloniam venit, aedificationem templi ex parte aspexit, ac juxta sacerdotum monumenta gloriose sepultus requiescit.» S. Isidori *De ortu et obitu patrum.* Caput L, vers. 90 (Migne LXXXIII, p. 145).

6) «Et mortuus est Aggaeus, et sepultus juxta sacerdotum monumenta ..... et mortuus est Zacharias in senectute bona, et sepultus est juxta Aggaeum.» Petri Comestoris *Historia scholastica.* Liber Judith cap. III (Migne CXCVIII, p. 1482).

Plusieurs critiques modernes ont admis, en gros, certaines opinions des Pères[1].

§ 3. *La tradition juive.*

Quant aux Juifs, ils ont un trésor de légendes! Aggée, disent-ils, de même que les deux autres prophètes d'après l'exil, Zacharie et Malachie, a fait partie de la Grande Synagogue[2], de la כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה; il a transmis aux membres de cette assemblée la tradition reçue des prophètes antérieurs[3]. Ceci est assez invraisemblable.

1) Voir ci-après, § 4.

2) Baba-bathra, fol. 15 a. אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגלת אסתר. [Les hommes de la Grande Synagogue écrivirent : Ezéchiel, les douze petits prophètes, Daniel et le rouleau d'Esther.] Raschi remarque que les אנשי כנסת הגדולה sont חגי זכריה ומלאכי זרבבל ומרדכי וחבריהם [Aggée ..... et leurs compagnons]; cf. Megilla, fol. 17, 2; 18, 1, d'après Waehner, *Antiquitates Ebraeorum*, Gottingae 1743, I, p. 62. — Comparez Abarbanel dans la préface des *Nachaloth aboth*, dans Buxtorf, *Tiberias*. Basil. 1665, p. 90. — L. G. Carpzov, *Introductio ad Libros Canonicos bibliorum Veteris Testamenti*. Lipsiae 1721.

3) פרקי אבות (Pirké aboth) Krakau 1662, p. 7a (selon Kœhler) חגי זכריה ומלאכי קבלו מנביאים שלפניהם ומסרוה לאנשי כנסת הגדולה [Aggée, Zacharie et Malachie reçurent la tradition des prophètes antérieurs et la transmirent aux hommes de la Grande Synagogue]; cf. le commentaire de Leusden dans le *Mischna* de Surenhusius, Amsterdam 1700, vol. IV, p. 409; cf. *Die Sprüche der Väter*. Ein ethischer Mischna-Traktat, herausgegeben und erklärt von H. L. Strack. Berlin 1888, p. 15. — cf. Abraham Hallevi ben David dans le ספר הקבלה [Sepher hakkabala] Édit. de Bâle 1580, p. 54 en bas נביאים מסרוה זה לזה דור אחר דור עד חגי זכריה ומלאכי : נביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה c'est-à-dire : «Les prophètes la transmirent [la tradition] point par point, génération après génération, jusqu'à Aggée, Zacharie et Malachie. Ces prophètes la transmirent aux hommes de la grande synagogue.» — cf. *Liber Cosri* [כוזרי] *continens colloquium seu disputationem de religione habitam ante nongentos annos, inter Regem Cosareorum, et R. Isaacum Sangarum, Judaeum*. Recensuit, latina versione et notis illustravit Johannes Buxtorfius fil. Basileae 1660, Pars III, § 65, p. 239. (Livre attribué à Jehudah, fils de Aben Tybbon, dit R. Jehudah Hallévi.) ונשאר לעם בשובם אל הבית חגי וזכריה ועזרא וזולתם ..... והם שעלו עם זרובבל סמכו קבלתם אל הנביאים כאשר אמרו ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה. [Le reste du

La Grande Synagogue paraît être une création légendaire du judaïsme désireux de sauvegarder dans sa pureté la tradition mosaïque. (Comparez la doctrine de la succession apostolique chez les catholiques.) Et quand bien même on voudrait accorder une certaine créance à cette légende[1], il est assez peu probable qu'Aggée ait pu vivre jusqu'à l'année de sa fondation. En effet, Esdras et Néhémie, qui auraient institué la grande Synagogue, n'arrivèrent à Jérusalem que 62 ans après le commencement du ministère d'Aggée.

Voici maintenant, à titre de curiosité, l'énumération d'un certain nombre de traditions talmudiques[2].

«Le samedi, on tire de l'eau du puits, ou roue, et aux autres jours fériés on en tire du grand puits, ou du puits des eaux fraîches, parce que lors du retour d'Israël venant de la captivité et de leur arrêt auprès d'un certain puits, les prophètes qui se trouvaient au milieu d'eux (Haggée, Zakharie, Malakhie) leur firent adopter la convention qu'aux jours de fête on aurait recours au puits d'eau fraîche, à l'aide d'une poulie; et ce n'est pas à dire que c'est permis partout, car lesdits prophètes n'ont pas autorisé tous les puits, mais

peuple lorsqu'il revint vers le temple, Aggée, Zacharie, Esdras et leurs compagnons . . . et ceux qui montèrent avec Zeroubbabel donnèrent leur tradition aux prophètes, conformément à ce qu'ils prêchèrent, et les prophètes la transmirent aux hommes de la grande Synagogue.] — cf. David Ganz צמח דוד (*Zemach David*) traduit par G. H. Vorstius sous le titre de *Chronologia sacra profana.* Lugduni Batavorum 1644, p. 49 «Viri Synagogae Magnae acceperunt de Haggaeo, Zacharia et Malachia».

1) Hartmann, *Die enge Verbindung des alten Testamentes mit dem neuen.* Hamburg 1831, p. 123, 126 ss.

2) cf. L. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel von Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Mackabäers Schim'on zum hohen Priester und Fürsten.* Nordhausen 1857, III, p. 240—242.

seulement celui qui se trouvait situé au milieu du campement. Or, il est dit à ce sujet : celui-là seul était autorisé, aucun autre» [1].

Les trois prophètes d'après l'exil auraient expliqué que dans une année bissextile on devait donner aux deux mois d'Adar 30 jours ou 29 jours, ou bien à l'un trente et à l'autre vingt-neuf [2].

«D'après R. Meir l'année pour la dîme des animaux commence au premier Eloul : selon R. Eliézer et R. Simon, le 29 Eloul [3]. R. Jérémie et R. Meischa disent au nom de R. Samuel b. R. Isaac, que c'est déjà une opinion sur laquelle se sont partagés les maîtres du monde» [4], c'est-à-dire : Aggée, Zacharie, Malachie [5].

Ces trois prophètes auraient donné les règles plus tard en vigueur, quant aux offrandes du bois que l'on devait brûler sur l'autel. «Lorsque les exilés revinrent, on ne trouva point de bois dans la tente. Les exilés se levèrent alors et donnèrent du bois. Les prophètes (Aggée, etc. . .) avaient autrefois décidé que, quand bien même la tente serait déjà pleine, les offrandes en bois devaient avoir lieu, selon ce qui est dit dans Néhémie» [6].

R. Irmija dit : «Les prophètes d'après l'exil ont in-

1) Eroubin II, 1; cf. x, 14 (Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, traduit Paris, IV, p. 214. 304); cf. aussi Tossefta Eroubin, § 8.

2) Rosch-haschana 19 b, cf. Herzfeld, *op. cit.* III, p. 240.

3) Scheqalim III, 1. (Schwab, *op. cit.* V, 276.)

4) Rosch-haschana I, 1. (Schwab, *op. cit.* VI, p. 63.) Scheqalim III, 1. (Schwab, *op. cit.* V, 276) cf. B. Bechoroth 27 b, 58 a.

5) Herzfeld, *op. cit.* III, 240.

6) Néhém. x, 34. — Taanit 28 a. (*Der Tractat Taanit des Babylonischen Talmud zum ersten Male ins Deutsche übertragen* . . . . von D. O. Straschun. Halle 1883, p. 165) cf. Taanit IV, 4; Tosifta Taanit chap. 3; Scheqalim IV, 1. Megilla I, 4.

troduit dans l'alphabet les lettres mem, noun, çadé, pé, kaph, dans leur forme allongée, à la fin des mots»[1].

R. Irmija dit encore que Jonathan ben Ouziel composa son Targum sur les Prophètes, tel qu'il lui avait été transmis de la bouche même des prophètes Aggée, Zacharie et Malachie. A la publication de ce Targum la Palestine trembla à quatre cents pas de distance[2].

Dans Berachot 28 b, il est dit que Simon de Paculia a arrangé les dix-huit bénédictions selon l'ordre actuel; mais, dit R. Jochanan, cent-vingt vieillards (la Grande Synagogue) et parmi ceux-ci plusieurs prophètes, ont rédigé ces bénédictions[3].

«R. Dossa répondit : Sur ce siège le prophète Ḥagaï était assis, et il a affirmé trois règles : 1° l'adjointe d'une fille (à un degré prohibé pour le beau-frère) est elle-même libre d'épouser un cohen (c'est une preuve qu'elle échappe aux devoirs du lévirat); 2° les Israélites habitant des contrées d'Amon et de Moab (où la culture est autorisée en la septième année agraire) prélèvent une dîme pour les pauvres en cette septième année (lorsqu'ils n'ont pas de glanures dans les champs); 3° les prosélytes de la ville de Tadmor (Palmyre) sont admissibles dans l'assemblée des Juifs (il est permis de s'allier à eux)»[4].

«Depuis la mort des derniers prophètes, savoir Ḥagaï, Zacharie, et Malakhi, l'esprit saint cessa de se

1) Megilla 2 b (M. Rawicz, *Der Tractat Megilla nebst Tosafat vollständig ins Deutsche übertragen.* Frankfurt am Main 1883, p. 4).

2) Megilla 3 a (M. Rawicz, *op. cit.* p. 5).

3) Megilla 17 b (M. Rawicz, *op. cit.* p. 58) cf. Herzfeld, *op. cit.* III, p. 241.

4) Yebamoth I, 4 (6) (Schwab, *op. cit.* VII, 19) cf. Yebamoth 16 a.

révéler à Israël; pourtant il y eut encore des apparitions de voies célestes»[1].

«La Mischnâ dit ensuite que le Nazir devient impur en présence d'une demi-mesure d'ossements et d'autant de sang (réunis) : c'est l'avis de Eléazar b. Azaria, car on a enseigné[2] que R. Eléazar dit : En principe les tribunaux étaient divisés sur cette question, et selon les uns on avait décidé qu'un quart de mesure, soit de sang, soit d'ossements, constitue l'interdit pour toutes sortes de consécrations, qu'il s'agisse de celle du Nazir, ou de celle du cohen qui devra manger de l'oblation, ou d'autres saintetés; selon d'autres, la demi-mesure constitue l'interdit en ce cas; mais les collègues suivants ont décidé que le quart de la dite mesure constitue l'interdit à l'égard du cohen qui devra consommer l'oblation ou des saintetés, et la demi-mesure sera interdite au Nazir comme à tous les autres qui se présentent au Temple (et doivent être purs). R. Jacob b. Idi ajoute au nom de Simon : C'est une tradition apprise de la bouche des prophètes Ḥagaï et Malakhi, que pour le Naziréat, la demi-mesure constitue l'interdit[3].»

R. Schammai dit au nom d'Aggée : Celui qui a donné l'ordre de commettre un meurtre, est coupable[4] de cette mort[5].

Rabba bar bar Chana dit au nom de R. Jochanan : Trois prophètes reviennent de l'exil avec les Israélites;

1) Sota IX, 12 (13) (Schwab, *op. cit.* VII, p. 338), cf. le סדר עולם זוטא p. 22, imprimé dans le תבמת המולות בתקופות ומעוברות וחקביעות ou *Kalendarium hebraicum,* opera Sebastiani (Munsteri) Basileae 1527.

2) Tosefta Nazir, chap. 5.

3) Nazir VII, 2 (Schwab, *op. cit.* IX, 166) cf. B. Nazir 53 a.

4) II Sam. XII, 9.

5) Kidduschin 43 a; cf. Herzfeld, *op. cit.* III, 241.

l'un déclare qu'il est permis d'agrandir l'autel, le second indique la place où se trouvait l'autel avant l'exil, le troisième permet de sacrifier quoique le temple ne soit pas encore debout. — Un autre rabbin, R. Eliézer ben Jacob, dit : l'un indique le lieu et permet d'agrandir l'autel, le second permet de sacrifier, le troisième permet d'écrire la loi, en caractères assyriens[1].

R. José s'appuie sur ces trois prophètes pour dire qu'il faut donner quelque chose de la toison au prêtre, dès que l'on tond au moins quatre brebis[2].

Les prophètes d'après l'exil redivisèrent en vingt-quatre classes les quatre sections de prêtres qui étaient revenues avec eux[3].

D'après les rabbins plus récents Aggée (ainsi que Zacharie et Malachie) serait mort environ en l'an 480 avant J.-C. : en l'an 3442 de la fondation du monde, d'après R. David Ganz[4], soit en 486 avant J.-C.; en 3444, soit en 484, d'après le seder ʿOlam Zouta[5], et en 3448, ou 480, selon R. Abraham Hallevi ben David[6].

Voici ce que Calvin pense des traditions juives[7] : «Commentis eorum nulla est adhibenda fides, quia tantum impudentia valent ubi agitur de rebus incognitis. Volunt enim asserere quidquid venit illis vel in cerebrum vel in buccam : et ita fabulantur sine aliquo colore ut plurimum.»

1) Sebachim 62 a (Wünsche, *Der Babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen, wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert.* Leipzig 1886 . . . . Zweiter Halbband, 4. Abtheilung, p. 9).

2) Chullin 137 b; cf. Herzfeld, *op. cit.* III, 241.

3) Arachin 12 b; Tosifta Taanit, chap. 2; cf. Josèphe, *Ant. jud.* VII, XIV, 7.

4) *Op. cit.* p. 57. 5) סדר עולם זוטא, *loc. cit.* 6) *Op. cit.*

7) A propos d'Assuérus, *In Haggaeum proph.* Corpus reformatorum, Brunsvigae 1890. Vol. 72, p. 81.

§ 4. *Les critiques modernes.*

Les critiques modernes ont admis quelques-unes des données traditionnelles. Aggée, dit Reuss[1], appartenait assez probablement à la classe sacerdotale. Nous nous rangeons complètement à cet avis[2]. Il a dû faire partie des exilés de Babylone et semble être revenu à Jérusalem peut-être avec Zeroubbabel (Montet[3], Keil[4], Fr. Bleek[5], etc. . .). Mais tandis que la tradition fait venir Aggée à Jérusalem, jeune encore, Ewald[6], Hävernick[7], A. Carrière[8], Cornill[9] et d'autres, veulent qu'il ait vu le temple de Salomon. Il en résulte que la seconde année du roi Darius, quand il commença à prophétiser, il aurait eu au moins 80 ans (Kœhler, Reinke...). Le seul passage sur lequel s'appuie Ewald est le suivant : «Quel est parmi vous le survivant qui a vu cette maison dans sa gloire première[10]», passage bien peu concluant, il faut en convenir.

1) *La Bible. Les prophètes.* Tome II. Paris 1876.

2) Voir ci-après Introd., chap. VIII.

3) E. Montet, *Introduction à l'Ancien Testament.* Cours inédit.

4) Karl Fried. Keil, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten Testamentes.* Zweite Auflage. Frankfurt a. M. und Erlangen 1859, p. 309.

5) Friedrich Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, herausgegeben von Johannes Bleek und Adolf Kamphausen. Sechste Auflage besorgt von J. Wellhausen. Berlin 1893.

6) Ewald, *Die Propheten des alten Bundes.* 2. Ausgabe. Göttingen 1868. III, 178.

7) H. A. Ch. Hävernick, *Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament,* II^e Part., II^e Section, p. 402, Erlangen 1836—1849.

8) *Encyclopédie* de Lichtenberger, Art. «Aggée».

9) *Einleitung in das A. T.* Freiburg i. B. 1891, p. 193.

10) Aggée, II, 3.

III

Contenu et divisions générales.

A première vue, le livre d'Aggée semble se diviser en quatre sections ou discours différents, prononcés dans un intervalle de temps de moins de quatre mois. Mais, en réalité, il n'y a que trois prophéties : deux sont d'Aggée[1]; la troisième, intercalée dans le corps même de la seconde, appartient à un anonyme dont nous ignorons la vie.

I. — *Exhortation à reprendre la construction du temple de Jérusalem, et ce qui s'ensuit.* (I, 1—15.) Après une introduction historico-chronologique (I, 1 [3]), datée du premier jour[2] du sixième mois[3] de l'an deux[4] du roi Darius, le prophète reproche au peuple son indifférence et sa négligence coupable à l'égard de la reconstruction du temple de Jaheweh. Il l'accuse de ne songer qu'à ses propres intérêts, et déclare que

1) Voir le chapitre I de l'Introduction, p. 8. «Aggée» est peut-être un nom symbolique, comme celui de Malachie.

2) Jour des fêtes de la nouvelle lune.

3) Mois d'Éloul.

4) 520 a. J.-C.

toutes les misères dont on souffre, la pauvreté des récoltes, la sécheresse du sol, ne sont que la punition de leur indifférence. Pour faire cesser cet état de choses il n'y a qu'une voie possible : la reprise des travaux (I [2] 4—11). Suit une courte notice historique destinée à montrer l'efficacité de cette exhortation. Avant la fin du mois (le 24e jour du sixième mois) Zeroubbabel et Josué, assistés du peuple, se remettent à l'ouvrage (I, 12—15).

II. — *L'ère messianique et la gloire du second temple.* (II, 1—9.) Ce second discours est daté du vingt-et-unième jour du septième mois[1], donc vingt-quatre jours après le premier (II, 1). Les colons perdaient courage. La petitesse de l'édifice qu'ils construisaient, comparé à l'ancien sanctuaire de Salomon, les désolait. Aggée prend la parole et les excite au travail en leur disant que ce second temple, tout petit qu'il est, surpasserait en gloire le premier. Non-seulement Jaheweh l'acceptait comme gage d'une alliance nouvelle, mais l'ère messianique y commencerait bientôt. Les païens, courbant la tête et livrant leurs richesses, viendront chercher un refuge à Jérusalem, la seule ville qui offrira de la sécurité au milieu des cataclysmes politiques qui bouleverseront l'Orient (II, 2—9).

III. — *La fondation du temple.* Ce morceau n'a rien à faire avec ceux qui précèdent. Il les contredit même. Deux mois plus tard, dit le texte tel que nous l'avons sous les yeux, le vingt-quatrième jour du neuvième

1) Dernier jour de la fête des Tabernacles, jour particulièrement solennel.

mois[1], le prophète reprend la parole (II, 10). Après avoir débuté par une sorte de comparaison ou parabole (II, 11—13) qui lui sert d'entrée en matière, il semble reprendre les idées de la première allocution et fait un sombre tableau des misères passées. C'était l'effet de la malédiction de Jaheweh. Le peuple se l'était attirée par sa négligence. Tout va changer maintenant. Le temple vient d'être fondé le jour même[2] et c'est le gage certain du retour des bénédictions.

IV. — *Suite du troisième discours. Destruction des ennemis : élévation de Zeroubbabel.* (II, 20—23). Ce dernier morceau, très court, est daté lui-aussi du vingt-quatrième jour du neuvième mois. (II, 20). Il célèbre la glorification de la maison de David dans la personne de Zeroubbabel; cette glorification sera accompagnée de la destruction des ennemis et de l'anéantissement des puissances païennes. (II, 21—23).

Ce n'est, en réalité, que la continuation du deuxième discours : les expressions et les espérances d'avenir sont les mêmes. Cette particularité n'a pas échappé aux critiques (cf. Reuss, etc. . .). Quelques-uns cependant, au lieu d'y voir la suite d'une idée interrompue, ont déclaré le fragment inauthentique, ainsi Böhme[3]. Cornill[4] combat l'idée d'un compléteur («Ergänzer»). Ce passage, dit-il, ne se comprend bien que dans la bouche

1) Mois de Kislev.

2) Aggée II, 18.

3) W. Böhme, *Zu Maleachi und Haggai* dans le «Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft», édité par B. Stade. Giessen, année 1887, II[e] partie, p. 215, 216.

4) C. H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament.* Freiburg i. B. 1891, p. 193.

d'Aggée. C'est également notre opinion, quoique nos arguments et notre point de vue diffèrent essentiellement de ceux de M. Cornill.

Nous allons du reste traiter cette question d'une façon complète dans le chapitre qui suit.

IV

Une prédication en faveur de la fondation du temple.

[Fragment intercalé.]

§ 1. *Généralités.*

Après le brillant message prononcé par Aggée, le 21 du septième mois, plus d'un critique s'est étonné du retour soudain de reproches contenus dans le troisième discours du prophète (II, 10—19), ainsi qu'on l'a cru jusqu'à ce jour. Ils expliquent ce fait de diverses façons. Les Juifs, disent les uns, de nouveau découragés, avaient encore une fois interrompu les travaux de construction. Ce ne sont pas là vraiment des reproches, ajoutent les autres; les censures ne sont que le cadre nécessaire, peinture du passé, pour décrire, par contraste, avec plus d'éclat les conditions présentes. «Autrefois Dieu maudissait votre travail, parce que vous ne construisiez pas le temple; maintenant que vous y travaillez, il bénit l'œuvre de vos mains»! (Reinke).

Nous ne partageons pas ces avis. D'abord, dans ce fragment, il n'est pas question d'une reprise des travaux, mais de la fondation même du temple. Ensuite, les reproches qui sont adressés au peuple ne sont nullement fictifs : nous verrons bientôt comment il faut envisager ces faits. En analysant de près chaque ligne, bien d'autres choses encore nous ont étonné, et nous sommes arrivé à la conviction intime que les versets [10] 11—19 n'appartiennent pas au même auteur que le reste du livre. Cette solution étant toute nouvelle, nous tâcherons d'exposer nos arguments aussi clairement que possible et avec tous les détails nécessaires. Nous renvoyons le lecteur au Commentaire pour tout ce qui concerne les détails de grammaire et l'exégèse.

§ 2. *La distinction des auteurs.*

Voici nos arguments :

1° — Le fragment 10—19 interrompt le développement du discours précédent. Aggée, après avoir annoncé que Jaheweh ébranlera les nations païennes par la guerre[1], explique que cette guerre sera une guerre entre païens[2]. La paix régnant à Jérusalem[3], les richesses y arriveront[4] et la puissance de Zeroubbabel sera affermie[5]. Il y a là une suite logique. On ne peut pas expliquer l'un des fragments[6], sans recourir à

1) II, 6. 7.
2) II, 22.
3) II, 9.
4) II, 7. 8.
5) II, 23.
6) II, 21—23.

l'autre[1]. Évidemment ils ne formaient à l'origine qu'un seul et même discours, prononcé en une seule fois. Comment dès lors les derniers versets du livre auraient-ils été compris à deux mois de distance par des auditeurs peut-être en partie différents? D'autre part les versets 10—19 ne servent absolument pas à expliquer ce qui précède. Nous sommes donc obligé de supposer une séparation violente du texte[2].

2° — L'ordre des idées est différent. Le point de vue sacerdotal légaliste se fait jour dans la parabole des premiers versets et dans la mention des sacrifices. Les termes employés sont ceux du Code Sacerdotal. Certes, Aggée est lui-même assez clérical; mais il y a une grande différence entre son point de vue que résume le devoir de reconstruire le temple, et la subtilité légale, modèle de casuistique talmudique, de l'auteur de ce fragment. Le premier auteur est un théocrate-clérical, le second est un prêtre-légaliste.

3° — Ce fragment est adressé *à* Aggée [אֶל־חַגַּי][3], tandis que les autres sont adressés aux chefs et au peuple, *par l'intermédiaire* [בְּיַד־חַגַּי] du prophète.

4° — Il y a des contradictions manifestes entre ce fragment et le reste du livre. D'abord, tandis que le premier auteur parle de sécheresse excessive[4] qui a ruiné les récoltes, le second mentionne une maladie des céréales qui ne peut provenir que de l'humidité[5]. Enfin il parle aussi de grêle[6], ce qu'ignore le premier.

1) II, 1—9.
2) La raison en est donnée ci-après.
3) Ainsi un grand nombre de manuscrits; cf. ci-après, Introd., chap. XII.
4) I, 10. 11.
5) Voir le Commentaire II, 17 au mot יִרְקוֹן.
6) II, 17.

— En second lieu, argument beaucoup plus important, tandis que le premier auteur assigne à la *reprise* des travaux la date du vingt-quatrième jour du sixième mois[1], le second dit que le temple a été *fondé* le vingt-quatrième jour du neuvième mois[2]! Il y a là une impossibilité matérielle. Nous renvoyons, pour les détails, à l'exégèse des versets correspondants.

5° — Enfin, le vocabulaire des deux auteurs est bien différent. On nous contestera peut-être la valeur absolue de tous les exemples qui vont suivre. A cause de la brièveté des écrits, les mêmes expressions ne reviennent pas souvent; mais la plupart du temps elles sont très caractéristiques; puis la liste en est assez longue pour que ce ne soit pas là un simple effet du hasard.

a) A^1 désigne[3] sans exceptions le temple par le mot בַּיִת «maison», tantôt par ce seul mot[4], tantôt par בֵּית יְהוָה[5], tantôt enfin par בֵּית־יְהוָה צְבָאוֹת[6]. A^2, sans exceptions aussi, le nomme הֵיכַל־יְהוָה «sanctuaire, temple de Jaheweh»[7].

b) A^1, en parlant des travaux, dit : כָּל־יְגִיעַ כַּפָּיִם «tout le travail des mains», littéralement : «toute la peine des deux paumes des mains»[8]; A^2 כָּל־מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם «toutes les œuvres de leurs mains»[9]. Et ceci sans exceptions, de part et d'autre.

1) I, 15.

2) II, 18; cf. v. 15.

3) Pour plus de simplicité nous désignerons par A^1 (Aggée I) l'auteur qui nous est connu de par la tradition, et par A^2 (Aggée II) l'anonyme du fragment II, 11—19.

4) I, 4. 8. 9; II, 3. 7. 9.

5) I, 2.

6) I, 14.

7) II, 15. 18. 8) I, 11. 9) II, 14. cf. 17.

c) A^1 appelle l'huile יִצְהָר[1]; A^2 שֶׁמֶן[2]. Et ceci sans exceptions de part et d'autre.

d) A^1 désigne le vin par le mot תִּירוֹשׁ «moût»[3]; A^2 par יַיִן «vin»[4], également sans exceptions.

e) A^1, en parlant des récoltes, dit que les Juifs les ont rentrées הַבַּיְתָה «à la maison»[5]; A^2 fait en revanche mention d'un מְגוּרָה «grenier»[6]. Pas d'exceptions.

f) A^1 se sert de la racine לָבַשׁ [לָבֵשׁ] «vêtir»[7] où A^2 emploie [בָּגַד] בֶּגֶד «vêtement»[8].

g) A^1 désigne toujours Israël par עַם «peuple»[9] et les païens par גּוֹי «nation»[10]; A^2 se sert de l'un et de l'autre terme pour Israël[11].

h) Remarquez dans A^1 la préposition composée מִפְּנֵי «devant»[12], et dans A^2 לִפְנֵי, prise dans le même sens, avec suffixe לְפָנַי «devant moi»[13]. (On peut cependant expliquer autrement cette différence du préfixe.)

i) Observez dans A^1, l'expression שִׂימוּ לְבַבְכֶם עַל־דַּרְכֵיכֶם «considérez attentivement vos voies»[14] avec les expressions d'A^2 שִׂימוּ לְבַבְכֶם, tout court[15] et שִׂימוּ־נָא לְבַבְכֶם מִן־הַיּוֹם הַזֶּה וָמָעְלָה «considérez l'avenir à partir d'aujourd'hui»[16], ex-

1) I, 11.
2) II, 12.
3) I, 11.
4) II, 12.
5) I, 9.
6) II, 19.
7) I, 6.
8) II, 12.
9) I, 2. 12 (deux fois). 13. 14; II, 2. 4.
10) II, 7. 22.
11) II, 14.
12) I, 12.
13) II, 14.
14) I, 5. 7. Pas d'autres.
15) II, 18.
16) II, 15. 18.

pressions évidemment correspondantes, comme une sorte de refrain.

j) Remarquez encore qu'A^2 n'emploie pas l'épithète צְבָאוֹת après יְהוָה[1], tandis qu'A^1 en fait un très fréquent usage[2]. La suscription du discours d'A^2 כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת[3] n'entre pas en ligne de compte. Cette phrase appartient vraisemblablement au Rédacteur final, qui l'a copiée textuellement[4] d'A^1.

k) Observez en outre que dans A^1 le nom de חַגַּי est toujours accompagné d'un déterminatif : une fois de מַלְאַךְ יְהוָה[5], toutes les autres de הַנָּבִיא[6]. Dans A^2, sauf dans la suscription du Rédacteur final[7], le nom est isolé.

l) A^1 ne parle que du Grand-prêtre הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל[8]; A^2 que des prêtres הַכֹּהֲנִים[9].

m) A^1 transmet au peuple בְּיַד־חַגַּי[10] le message de Jaheweh, tandis que dans A^2 le message est adressé par Jaheweh au prophète, אֶל־חַגַּי, lui-même[11].

§ 3. *Réunion d'A^2 à A^1.*

Le Rédacteur final ayant trouvé le fragment II, 11—19, voulut l'utiliser. Ces versets, quant à l'esprit général, ne différaient pas du travail d'A^1 : il était

1) II, 14. 17.
2) I, 2. 5. 7. 9; II, 4. 6. 7. 8. 9 (deux fois). 23 (deux fois).
3) II, 11.
4) I, 2. 5. 7; II, 6.
5) I, 13. Peut-être inauthentique. Voir ci-après chap. XII et comment.
6) I, 1. 3. 12; II, 1.
7) II, 10. Voir ci-après le § 4.
8) I, 1. 12. 14; II, 2.
9) II, 11. 12. 13.
10) I, 1; II, 1.
11) Voir ci-devant, n° 3 de ce paragraphe.

également question de travaux faits au temple, de la négligence du peuple, et des mauvaises récoltes. La différence d'esprit des auteurs, le vocabulaire, et même les contradictions que nous avons relevées, n'étaient pas pour arrêter les compilateurs de ces temps reculés. A^2 fut donc tout simplement ajouté à A^1, tel qu'il fut trouvé : on ne modifia que le nom[1], ce qui était indispensable.

Mais pourquoi couper le développement précédent? Nous nous l'expliquons sans peine. D'une part le livre — sentiment bien légitime — après avoir commencé par des reproches, devait finir par des promesses et des espérances d'avenir. La petite phrase d'A^2 : « à partir d'aujourd'hui je bénirai »[2] était une trop misérable conclusion! Elle ne pouvait vraiment suffire, et, à moins de composer une fin spéciale, il fallait utiliser celle[3] d'A^1. Il résulte de ceci que le Rédacteur ne dut pas vouloir ajouter le fragment trouvé, simplement à la fin du livre.

Aurait-il pu le faire avant les promesses annoncées par A^1? Nous n'en voyons guère la possibilité. Cela ne se pouvait pas à la fin du chapitre premier, puisque le chapitre deuxième est daté du septième mois. Il y aurait eu pour dates : sixième mois — neuvième mois — septième mois; anachronisme par trop choquant. Il fallait donc, à moins de changer tout à fait gratuitement les dates, trouver une place intermédiaire, en coupant en deux les promesses. Le Rédacteur final ne fut pas embarrassé. A^1, selon lui, ne mettait pas assez

1) II, 13. 14.
2) II, 19.
3) II, 4—9 et 21—23.

en lumière les hésitations du peuple. N'embrassant qu'un très court espace de temps, il parlait de reproches, puis de la reprise des travaux, enfin des bénédictions prochaines. Le peuple semblait trop vite converti à la cause sacerdotale. Le dernier Rédacteur en eut le sentiment. En réalité, les choses ne marchèrent pas aussi vite, et le découragement qui avait arrêté les travaux dut les ralentir encore plus d'une fois, puisque la chétive maison ne put être achevée que le 3 Adar de la sixième année de Darius[1], soit en mars 516.

Voici pourquoi le Rédacteur coupa le récit d'A[1]. Il fait ainsi ressortir l'hésitation du peuple, puisque le fragment A[2] contient des reproches, et, en même temps, il se conforme aux usages qui demandaient une brillante et glorieuse promesse en guise de péroraison.

§ 4. *Les suscriptions.*

Du moment qu'un discours nouveau était introduit[2], il lui fallait une suscription.

Elle est ainsi conçue : «Le vingt-quatrième jour du neuvième mois, la seconde année de Darius, la parole de Jaheweh se fit entendre en ces termes à Aggée le prophète : Ainsi parle Jaheweh des armées.»[3]

C'est une imitation manifeste des suscriptions[4] et des expressions précédentes[5]. D'où est prise la date?

1) Esdras VI, 15.
2) II, 11—19.
3) II, 10. 11 a.
4) I, 1; II, 1.
5) I, 2. 5. 7; II, 6.

Tout simplement du verset 18 : « le vingt-quatrième jour du neuvième mois »[1], ce qui est très légitime. Mais comme A^2 ne donnait pas l'année, pour se conformer à A^1, le rédacteur final a ajouté : « la seconde année de Darius », ce qui n'est pas exact[2]. Tout en imitant les suscriptions précédentes, cependant, il néglige d'énumérer les autorités et le peuple : c'est que ce fragment s'adresse au prophète lui-même[3]. Toute la partie directe du message de Jaheweh[4] nomme les prêtres (le peuple en général) à la troisième personne. Ce n'est que dans le développement subséquent que la parole est adressée au peuple à la seconde personne[5]. Ceci nous explique les traductions de la version des Septante et de la Vulgate : πρὸς Ἀγγαῖον, *ad Aggaeum*. Elle est conforme à un grand nombre de manuscrits de l'Ancien Testament[6]. Comparez aussi le keri אֶל, au lieu de בְּיַד. Cette forme se retrouve expressément dans la dernière suscription[7].

Il en fallait naturellement une nouvelle pour ce fragment[8] A^1, séparé de son commencement, à moins de l'ajouter à la composition de A^2. Mais notre compilateur, par un certain scrupule de conscience, semble-t-il, a tenu à conserver la distinction des auteurs.

1) J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*. Fünftes Heft. *Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten*. Berlin 1892, p. 170, suppose, mais à tort, l'inverse : à savoir que la date du verset 18 est empruntée à la suscription.

2) Voir ci-après, § 6 de ce même chapitre.

3) Voir De Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti*. Parmae 1786; cf. ci-après, chap. XII de l'Introd.

4) II, 11—14.

5) II, 15—19.

6) V. De Rossi, *op. cit.*, et Kennicott.

7) II, 20.

8) II, 21—23.

Quelle date assigner dès lors à ce morceau? Il ne portait en lui-même aucune indication chronologique, et le Rédacteur a tout simplement répété la précédente : «La parole de Jaheweh se fit entendre une seconde fois [שֵׁנִית] à Aggée, le vingt-quatrième jour du mois»[1]. En revanche il portait un nom propre et le Rédacteur, qui avait précédemment tiré du texte la date, pour la mettre dans la suscription, en tire cette fois une indication de personne qu'il utilise : «Parle en ces termes à Zeroubbabel, gouverneur de Juda». La fin de la phrase est copiée[2] d'A[1].

§ 5. *L'auteur du fragment A*[2].

C'est très probablement un prêtre. Le ton de son discours, la parabole par laquelle il commence, la mention des sacrifices[3], des souillures lévitiques[4], le nom plus pompeux de הֵיכָל «temple» donné à la maison de Jaheweh[5], etc., en font foi. Nous qualifierons même l'auteur de sacerdotal et de légaliste. Il connaît les subtilités casuistiques qui caractériseront la loi[6].

Il ne porte pas de nom. La désignation de la sus-

1) W. Böhme, *Zu Maleachi und Haggai,* dans le «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» de B. Stade. Giessen 1887, p. 215, dit : «Le mot שנית, comme souvent, indique ici l'œuvre d'un compléteur (Ergänzer).» Cf. ci-devant Introd. chap. III. Ce fragment n'est pas l'œuvre d'un compléteur; mais l'idée est juste en ce qui concerne le mot שנית.

2) I, 1. 14; II, 2.

3) II, 14.

4) II, 13. 14.

5) II, 15. 18.

6) Voir le commentaire pour le sens exact à donner au mot תורה de notre passage.

cription est du Rédacteur final et ne compte pas. Il en est de même dans les versets 13 et 14. Le nom d'Aggée a été introduit après coup, pour raison d'accord.

L'auteur était un de ces nombreux prêtres prophétisants, revenus de Babylone et impatients de réaliser l'idéal rêvé pendant les années d'exil.

§ 6. *La date du fragment A²*.

Le jour et le mois sont indiqués : « vingt-quatrième jour du neuvième mois »[1]; mais non pas l'année. Voici cependant ce que nous pouvons tirer du contexte.

Nous observons de prime abord que les faits racontés nous reportent entre les années 537, ou, si l'on préfère, 536 et 516 avant J.-C., limites extrêmes. Schéschbazar arriva à Jérusalem vraisemblablement en 537[2]; mais, de l'aveu du livre d'Esdras lui-même (à supposer que le chapitre III soit à sa place)[3] les premiers fondements du temple n'auraient été posés qu'au second mois de la seconde année depuis le retour[4], c'est-à-dire en avril-mai 536. Le temple d'autre part fut achevé le 3 Adar de la sixième année de Darius[5], soit en mars 516.

Cette dernière date peut être d'emblée reculée. A² parle des *fondations* du temple[6] מִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר־……לְמִן־הַיּוֹם הַזֶּה

1) II, 18.
2) cf. Introd. chap. VIII.
3) Ce qui n'est pas. cf. Introd. chap. VII.
4) Esdras III, 8; cf. III, 6.
5) Esdras VI, 15.
6) II, 18.

יָסַד הֵיכַל־יְהוָה, tandis qu'A[1] a devant lui une construction déjà commencée, quoique dans un misérable état : וְהַבַּיִת הָיָה חָרֵב[1]. Puis, en parlant de la reprise des travaux, il dit וַיַּעֲשׂוּ מְלָאכָה בְּבֵית־יְהוָה[2] «ils firent du travail *dans* la maison de Jaheweh», ce qui suppose aussi des constructions déjà existantes.

A[2] est donc antérieur à A[1].

Le premier discours de ce dernier étant daté du premier jour du sixième mois de la seconde année de Darius, soit en août-septembre 520, c'est donc entre 537 et 520 que notre fragment anonyme trouvera sa place.

Poursuivons nos recherches par élimination. A[1], nous venons de le dire, parle de constructions peu avancées. A moins d'admettre une interruption des travaux, il faut supposer qu'A[2] est de peu antérieur à A[1]. Que disent l'histoire et l'exégèse?

A en croire Esdras[3], les obstacles à la construction du temple résultèrent des menées hostiles suscitées par les Samaritains. D'autre part ces hostilités auraient cessé[4] dès l'avènement de Darius (521). Si A[2] avait écrit pendant la période de ces hostilités, à moins d'un manque de bonne foi des plus révoltants, il aurait dû en toucher au moins un mot. Mais pas la moindre allusion! Comme A[1], il ne mentionne que les mauvaises récoltes, la misère du peuple et sa négligence coupable. Ce petit fragment a donc été écrit soit avant l'in-

1) I, 4.

2) I, 14.

3) Le document A d'Esdras, auquel ce détail est emprunté, a une certaine valeur historique. Cf. Introd. chap. VI, § 1.

4) Esdras IV. 5; cf. IV, 24.

terruption intempestive des Samaritains, soit après l'avènement de Darius[1], lorsque les Juifs, pour excuser leur indifférence, invoquaient les conditions difficiles du présent, la politique ne les gênant plus. Mais ce n'est pas des premiers débuts de la colonie nouvelle qu'il s'agit ici. Les Samaritains parurent au commencement du règne de Cyrus[2], lorsque Zeroubbabel et Josué n'étaient que de simples chefs de familles[3] et que les Juifs étaient à peine débarqués en Palestine. A^2 n'aurait pas encore pu parler de récoltes manquées puisqu'on avait eu tout juste le temps de semer. Il est ensuite question de l'autel des sacrifices, bâti seulement bien plus tard[4]. Puis, ni le document A d'Esdras[5], ni les auteurs contemporains ne font mention d'une longue interruption des travaux, ou de la fondation du temple sous Cyrus[6].

C'est donc sous Darius qu'a été écrit A^2, avant la seconde année de ce roi, ainsi que nous l'avons dit plus haut : donc, forcément, en 521, la première année, le vingt-quatrième jour du neuvième mois, soit huit mois et quelques jours avant Aggée.

Les faits et les idées s'enchaînent dès lors avec une logique parfaite. A^2 a commencé par remplir les cœurs d'espérance en annonçant la fin des misères et de belles récoltes pour l'année suivante : « à partir d'aujourd'hui je bénirai »[7]. A^1 dépeint l'amère déception

1) Esdras iv, 8; cf. iv, 24; v, 2.

2) C'est ce qui résulte de l'expression : כל-ימי כורש « pendant *toute* la vie de Cyrus ».

3) Esdras iv, 3.

4) Cf. Introd. chap. viii.

5) Cf. Introd. chap. vii.

6) Cf. Introd. chap. vii. 7) ii, 19.

des Israélites, trompés dans leur espoir : « Vous comptiez sur beaucoup et voici, vous avez eu peu[1]! »

La date de la fondation du temple[2], selon A^2, ne s'accorde pas, il est vrai, avec celle d'Esdras[3]. C'est là une différence de tradition que nous ne chercherons pas à expliquer autrement[4].

§ 7. *L'œuvre du Rédacteur final.*

En récapitulant tout ce que nous avons dit jusqu'à présent, nous n'aurons pas de peine à séparer du texte de A^2 ce qui appartient au rédacteur ou compilateur final. C'est :

1° La suscription II, 10—11 *a*, tirée en partie du document lui-même, et rédigée selon la forme et les expressions de A^1.

2° La suscription II, 20—21 *a*, formée de la même manière que la suscription précédente[5].

3° Le nom d'*Aggée* aux versets 13 et 14. Le texte primitif ne devait porter aucun nom propre d'individu, sans cela l'assemblage n'aurait pu se faire qu'arbitrairement. Il y avait peut-être le mot יְהוָה[6], ou quelque autre substantif semblable, très facilement transformable.

1) I, 9.
2) II, 18.
3) Esdras III, 8.
4) Cf. du reste le chap. VII de l'Introduction.
5) Cf. W. Böhme, *op. cit.*, p. 215.
6) Ce mot se retrouve dans une vieille traduction latine du passage : « Et dixit *Dominus* : Si tetigerit inquinatus in anima horum aliquid, si inquinabitur? Et dixerunt sacerdotes : Inquinabitur. Et dixit *Dominus* : Sic et populus hic . . . . » (Contra Fulgentium Donatistam incerti auctoris liber. Caput XVI. Publié à la fin des œuvres d'Augustin. Migne XLIII, 769.)

4° Peut-être faut-il aussi lui attribuer, en partie au moins, les expressions trois fois répétées de שִׂימוּ־נָא לְבַבְכֶם[1] etc... Elles reviennent comme un refrain, de même que[2] dans A^1.

5° Peut-être les mots כֵּן הָעָם־הַזֶּה וְ" «tel est ce peuple et...»[3] A^2 ayant donné au peuple de Dieu la qualification de גוי[4], le Rédacteur final, choqué, se serait permis cette adjonction[5].

6° Peut-être enfin la seconde moitié du verset 21, אֲנִי מֵרִעִישׁ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ, reproduction textuelle du verset 6, insérée ici pour relier les idées.

A part cela, le Rédacteur final n'a fait qu'introduire dans le corps même du dernier discours d'A^1, le fragment A^2 qu'il voulait conserver à la postérité. Ce fait n'a rien de bien surprenant. Le thème général des deux écrits, le but poursuivi et les plaintes formulées étaient les mêmes[6].

§ 8. *Date de la rédaction finale.*

Tout point de départ positif nous fait défaut : nous en sommes réduits à de pures hypothèses, à moins d'avouer simplement l'impossibilité de résoudre la question avec quelque certitude. Vraisemblablement pourtant cette rédaction finale ne s'est faite que dans

1) II, 15. 18 (deux fois).
2) I, 5. 7.
3) Cf. W. Böhme, *op. cit.*, p. 215.
4) Voir ci-devant, § 2.
5) II, 14.
6) Nous n'entendons pas trancher la question des gloses et des adjonctions du reste du livre. Ce peut être l'œuvre de notre Rédacteur : ce peuvent être aussi des retouches encore postérieures.

un temps assez éloigné des événements, alors qu'on avait perdu la mémoire des détails et des dates. Quant aux personnes, on ne garde plus le souvenir que de deux grands prédicateurs de la reconstruction du temple, Aggée et Zacharie, témoin le livre d'Esdras[1]. Il n'y aurait rien d'impossible alors que cette rédaction datât du même mouvement littéraire qui donna naissance à notre Hexateuque actuel. Mais, nous le répétons, ce ne sont là que des conjectures.

§ 9. *Division du fragment.*

1° La suscription chronologique (10, 11*a*).

2° La parabole et son application (11*b*—14).

3° Les malédictions passées (15—17).

4° La fondation du temple et le retour des bénédictions (18, 19).

1) Esdras v, 1; vi, 14.

V

Date de composition.

Il est peu d'écrits de l'Ancien Testament dont on puisse déterminer l'époque avec autant d'exactitude[1], l'auteur lui-même nous en donnant la date précise[2] : c'est la seconde année du roi Darius[3].

Nous connaissons trois rois de ce nom : 1° Darius Ier, fils d'Hystaspe, fameux surtout par son expédition en Grèce; il régna de 521 à 485 avant Jésus-Christ. — 2° Darius II, le Perse, surnommé Nothus ou Ochus, de 425 [424] à 405 [404] avant J.-C.[4] — 3° Darius III, le Mède, surnommé Codoman[5], qui régna de 336 [335] à 330 [331].

Darius le Mède est écarté d'emblée; les avis se partagent donc entre les deux premiers.

1) Nous parlons, bien entendu, de l'écrit d'A[1] (I, 1—II, 9 et II, 22. 23).

2) I, 1. 15.

3) Le livre d'Esdras (IV, 24; V, 1; VI, 14) affirme, lui aussi, qu'Aggée et son contemporain Zacharie, ont prophétisé du temps de Darius, roi de Perse.

4) Néh. XII, 22.

5) Dan. VI, 1; IX, 1.

Raschi (Jarchi, ou R. Schelomo b. Izḥak) et R. David Kimḥi[1], Jos. Scaliger[2], Jean Tarnov[3], Jean Piscator [Fischer][4], Strauch[5], Alsted[6], Heidegger[7], J. Koch [Coccejus][8], Varenius[9], Jean Drusius, et d'autres encore pensent qu'il s'agit de Darius Nothus.

Quelques critiques modernes ont aussi accepté cette date; mais elle conduit à d'étranges conclusions. Ainsi M. Imbert[10]. Son principal argument est le passage d'Esdras VI, 14. La leçon actuelle de la fin de ce verset est, selon lui, fautive : la leçon primitive et la vraie était celle-ci : « et de Darius, fils d'Artaxerxès, roi de Perse. » Au lieu de lire, après le nom du roi Darius, le mot בַּר, que portait l'original, un copiste aura pris ce mot pour un simple *vav* [ו]. Il ne s'agit donc pas de Darius I[er], fils d'Hystaspe (521—485), mais de Darius II,

1) Cit. d'après D. Ganz צמח דוד, traduction latine de G. H. Vorst [Vorstius] : *Chronologia sacra-profana.* Lugduni Batavorum 1644, p. 245.

2) Josephi Scaligeri *Opus de emendatione temporum.* Francofurti 1593. Lib. VI, p. 281 et ss., dans le paragraphe intitulé : « De hebdomadibus Danielis. » P. 585 et ss. de l'édition de Coloniae Allobrogum 1629.

3) Joh. Tarnovii *In prophetam Haggaeum commentarius.* Rostochii 1644; sur Agg. I, 1, (p. 8).

4) Johannis Piscatoris *Commentariorum in omnes libros Veteris Testamenti Tomus quartus.* Herbornae 1645, p. 484.

5) Aegidii Strauchii *Breviarium chronologicum.* Editio secunda. Wittebergae 1664, Lib. IV. cap. XXIX, quaestio IX; p. 861—873.

6) Joh. Henrici Alstedii *Thesaurus chronologiae.* Editio quarta. Herbornae Nassoviorum 1650, p. 18.

7) Joh. Henrici Heideggeri *Enchiridion biblicum.* Editio tertia. Tiguri 1703, p. 228.

8) Τὸ Δωδεκαπρόφητον, *sive Prophetae duodecim minores* . . . . . commentario illustrati a Johanne Coccejo. Lugduni Batavorum 1652. *In Haggaeum,* p. 443.

9) Augusti Varenii, *Collegium canonicum quatuor novissimorum V. T. Prophetarum.* In prophetam Chaggaeum, p. 68. Rostochii 1667.

10) *Le temple reconstruit par Zorobabel.* Dans le « Muséon », Louvain 1888, p. 222—235 et 302—307.

qui est fils d'Artaxerxès Ier Longuemain. M. de Moor[1] combat tout au long cette opinion.

Haneberg[2] dit : Le roi Darius dont il est question dans Esdras v, vi (et par conséquent aussi dans Aggée) est Darius II, sous le règne duquel Zeroubbabel et Josué, le grand-prêtre, bâtirent le temple. Pour ramener l'accord entre ces chapitres et le passage d'Esdras iii—iv, 5, qui parle également d'un Zeroubbabel et d'un Josué, sous le règne, semble-t-il, de Cyrus, il suppose qu'il y a eu deux hommes du nom de Zeroubbabel et deux hommes du nom de Josué. Dans les deux cas les personnages nommés Zeroubbabel sont chefs temporels du peuple et fils d'un Schealthiél[3]; dans les deux cas également, les individus qui portent le nom de Josué sont grand-prêtres et fils de Jozadaq[4]. Inutile d'ajouter qu'une telle hypothèse, qui n'a pas le moindre appui biblique, se condamne d'elle-même.

M. Ernest Havet[5], de l'Institut de France, soutient une idée étrange. Nous la citons à titre de curiosité. La tradition, dit-il, suppose qu'Aggée n'a paru qu'au temps où Zeroubbabel rebâtit le temple, au commencement de Darius, qui est le second Darius[6], comme l'indiquent les noms de Xerxès et d'Artaxerxès, mentionnés comme ses prédécesseurs. Quant à lui person-

1) *Le temple reconstruit par Zorobabel.* Dans le « Muséon », Louvain 1889, p. 370, 371.

2) *Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung.* Regensburg 1850, p. 377.

3) Esdras iii, 2; cf. v, 2.

4) Esdras iii, 2; cf. v, 2.

5) *La modernité des prophètes,* dans la « Revue des Deux-Mondes » 1889 août, p. 520 et ss.; 799 et ss.

6) M. Havet l'affirme comme un axiome, mais ne le prouve pas.

nellement[1], il voit là une histoire du temple d'Hérode. Zeroubbabel, c'est Hérode. Les Juifs, dit-il, ne pouvaient guère habiter des maisons lambrissées[2] du temps de Zeroubbabel, tandis qu'au temps d'Hérode cela s'explique très bien par le témoignage de Josèphe[3]. La famine dont il est question[4] est celle qui désola la Terre Sainte et la Syrie peu avant qu'Hérode eût commencé à rebâtir le temple[5]. Il est question de Josué, grand-prêtre, distinct du gouverneur. Tandis que les Asmonéens remplissaient les deux fonctions à la fois, Hérode, en se substituant à eux comme roi, n'osa se faire grand-prêtre : il était Iduméen et, par conséquent, profane. Du temps de Darius II, personne n'aurait pu voir le temple de Salomon[6]; mais au temps d'Hérode, beaucoup avaient vu le temple, tel qu'il était avant la prise de la ville par Hérode et Sosius. Les pompeuses promesses faites au temple[7] ne peuvent se rapporter qu'à ce règne à la fois brillant et paisible. L'ébranlement dont il est question[8], est la chute à la fois des rois de Juda et des royaumes des nations, c'est-à-dire la Syrie et l'Egypte; tout cela, à travers les guerres civiles des Romains. C'est alors qu'Hérode devient roi, sans droit, sans titre, d'une manière inattendue, simplement parce que Jaheweh l'a choisi[9].

1) *Op. cit.*, p. 801. 802.
2) Agg. I, 2.
3) *Ant. jud.*, XV, XI, 1.
4) Aggée I, 10; II, 16.
5) Josèphe, *Ant. jud.* XV, XI, 1.
6) Agg. II, 3.
7) Agg. II, 7—9.
8) Agg. II, 6. 21.
9) *Op. cit.*, p. 801—803.

Si M. Havet l'avait voulu, il n'aurait pas eu plus de peine à appliquer le livre d'Aggée à la construction de l'Eglise de Notre-Dame de Paris, ou à quelque fait de l'histoire de Napoléon I^er^. Les arguments n'auraient pas manqué.

M. Maurice Vernes, dans une leçon d'ouverture de son cours, a, lui aussi, placé les prophètes longtemps après la captivité de Babylone, entre l'an 400 et l'an 200 avant notre ère[1]. Dans son « Précis d'histoire Juive »[2], il les place vers l'an 250, sauf Ezéchiel, Zacharie, Aggée, etc. . . . « à mettre à une date plus rapprochée de nous ».

En revanche Josèphe[3], Jérôme[4], Saint Augustin[5], Saint Maxime[6], Saint Isidore[7], Théodore de Mopsueste[8],

1) Cité d'après M. Havet, *op. cit.*, p. 518, note.

2) Paris 1889, p. 312, et note 2.

3) *Ant. jud.* XI. II, 3.

4) « Secundo anno Darii regis Persarum, filii Hystaspis, septuagesimum annum desolationis templi fuisse completum (quem Jeremias [chap. xxv] vaticinatus est) Zacharias quoque propheta testis est : qui cum visionis suae titulum in secundo anno ejusdem regis undecimo mense Sabath, vicesima quarta die praeposuisset, adjecit dicens : domine exercituum usquequo non misereberis Jerusalem et urbium Juda, quibus iratus es? iste septuagesimus annus est. » [Zach. I, 7. 12.] Après quoi il ajoute : « Quo tempore apud Romanos septimus a Romulo regnabat Tarquinus Superbus, habens annum imperii vicesimum septimum, qui post octo annos expulsus est a Bruto . . . . . Hoc propterea, o Paula et Eustochium, diximus, ut de ipso statim titulo, qua aetate Aggaeus propheta cecinerit, agnoscatis. » Sancti Eusebii Hieronymi *Commentariorum in Aggaeum prophetam* ad Paulam et Eustochium, liber unus. Dans le prologue (Migne xxv, 1453).

5) Sancti Aurelii Augustini *Enarrationes in Psalmos.* In Psalmum CXI enarratio. Sermo ad populum (Migne XXXVII, p. 1467). — *De Civitate Dei* Liber XVIII. cap. 35 (Migne XLI, p. 593).

6) Appendix operum Sancti Maximi episcopi taurinensis complectens *sermones dubios.* Sermo XXX (Migne LVII, p. 911).

7) Sancti Isidori *in libros veteris ac novi testamenti proaemia,* vers. 75 (Migne LXXXIII, p. 173).

8) Theodori Antiocheni mopsuestiae episcopi *Quae supersunt omnia*, edidit Victor a Wegnern, vol. I. Berlin 1834, p. 504, sur Agg. I, 1.

Théodoret[1], Calvin[2], Louis Cappel[3], D. Pétau[4], H. Wits [Witsin, Witsius][5], Vitringa[6], Buddée[7], Carpzov[8], David Ganz[9], et presque tous les commentateurs modernes (Hitzig, Kœhler, Reinke, Reuss, Keil, Wellhausen, Cornill[10], etc. . .) estiment qu'il est question de Darius Ier fils d'Hystaspe. Or c'est bien de ce roi qu'il s'agit, et non de quelqu'un de ses successeurs homonymes. Et cela pour trois raisons :

1° En 537 environ[11], du temps de Cyrus, Zeroubbabel et Josué, alors simples chefs de familles[12], avaient

1) Χρόνου δὲ συχνοῦ διελθόντος, βασιλεύει μὲν ὁ Ὑστάσπου Δαρεῖος · δείμασθαι δὲ τὸν θεῖον κελεύει νεών, ὥσπερ ὁ Κύρος · οἱ δὲ ἤρξαντο μὲν τῆς οἰκοδομίας ἐν τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς ἐκείνου βασιλείας, τῷ ἕκτῳ δὲ τούτου συνεπλήρωσαν. B. Theodoreti episcopi Cyri, *opera omnia* ex recensione Jacobi Sirmondi denuo edidit J. L. Schulze, Halae 1769—1774. Tome II, Partie II, p. 1580, dans la ὑποθεσις de l'interprétation d'Aggée.

2) J. Calvini *Praelectiones in duodecim prophetas minores;* sur Aggée I, 1. Genève 1581, p. 558 et ss., ou bien, vol. LXXII du Corpus Reformatorum. Brunsvigae 1890.

3) Lud. Cappelli *Chronologia sacra a condito mundo.* Parisiis 1655, p. 219, 227. — Lud. Cappelli *Commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum.* Amstelodami 1689. In Aggaeum prophetam, p. 125, 126.

4) Dionysii Petavii *Rationarium temporum.* Amstelodami et Lipsiae 1745. Pars II, liber III, cap. 10; p. 142.

5) Hermanni Witsii *Miscellaneorum sacrorum* libri IV. Lugduni Batavorum 1736. Pars I, liber I, cap. 20, § 18 sq.; p. 219 et ss.

6) *Hypotiposis historiae et chronologiae sacrae* . . . . auctore Campegio Vitringa, Period. Sexta, § XL et ss. Ed. Franequerae 1708, p. 105 et ss. Ed. Leovardiae 1722, p. 98 et ss. — *Typus doctrinae propheticae,* chap. IV, § 20, Ed. Franequerae 1708, p. 41; Ed. Leovardiae 1722, p. 40. — *Observationes sacrae,* Franequerae 1712—1713. Lib. VI. Cap. VII, p. 337.

7) Joan. Francisci Buddei *Historia ecclesiastica Veteris Testamenti.* 3e édition. Halae Magdeburgicae 1726—1729. Period. II, Sect. VI, § 1. Tome II, p. 727.

8) *Introductio ad libros canonicos Veteris Testamenti.* Lipsiae 1721. Pars III, p. 432, 433. — cf. Pars I, p. 326 sq.

9) *Op. cit.* p. 244.

10) *Einleitung in das Alte Testament.* Freiburg i. B. 1891, p. 193.

11) Voir Introd., chap. VIII, § 3; cf. chap. VI, § 5.

12) Esdras IV, 3.

ramené en Judée des captifs venus de la campagne[1] : ils pouvaient encore être à la tête du peuple la seconde année du roi Darius Ier, soit en 520; mais ils étaient morts longtemps avant l'avènement de Darius Nothus, qui ne monta sur le trône que plus d'un siècle après la fin de l'exil.

2° Aggée lui-même[2], exhortant ses auditeurs à reconstruire le temple, leur demande si aucun d'entre eux ne se souvenait d'avoir vu celui de Salomon. Une pareille demande suppose la possibilité matérielle de l'existence de quelques survivants (Reuss, Keil, etc.) à moins que l'on ne change le sens de la phrase, comme Scaliger[3]. Or le premier temple avait été détruit en 586, c'est-à-dire soixante-six ans avant la seconde année[4] de Darius Ier. Si l'on voulait songer à l'autre Darius, qui n'a régné qu'un siècle plus tard, il en résulterait que les contemporains d'Aggée auraient dû être âgés de 170 à 180 ans! ce qui n'est pas soutenable.

3° Zacharie, qui prophétise sous Zeroubbabel, dit : « Jaheweh des armées, jusqu'à quand n'auras-tu pas compassion de Jérusalem et des villes de Juda contre lesquelles tu es irrité depuis soixante-dix ans[5]? » Ces soixante-dix années se comptent naturellement à partir du commencement de la captivité et nous conduisent

1) Esdras II, 2; Néh. VII, 7.

2) Agg. II, 3.

3) Josephi Scaligeri *Opus de emendatione temporum* Coloniae Allogrogum 1629, p. 603, A. «Atqui nos respondemus, ex his verbis (Agg. II, 3) colligi non posse aliquem tum ex illis, qui domum priorem viderant, superstitem fuisse : sed proinde accipiendum, quasi diceret : O si quis vestrum prioris domus gloriam vidisset, eam cum ista contendens, quam nihili hanc faceret?»

4) cf., plus loin, le Commentaire.

5) Zach. I, 12; cf. VII, 5.

non pas au règne de Darius II, mais à celui de Darius Ier. Ainsi van Hoonacker[1]. Kuenen[2] déclare ce témoignage de Zacharie tout à fait décisif. C'est du reste celui dont se sont servis les Pères de l'Eglise[3].

Ceux qui ont soutenu la date de Darius Nothus, semblent y avoir été poussés par le désir de se mettre d'accord avec le livre d'Esdras dont les pages sont complètement brouillées[4]. L'ordre chronologique de la succession des rois de Perse manque absolument. Esdras met, en effet, Xerxès Ier et Artaxerxès Ier avant Darius Ier. Il est difficile de ne pas voir ces deux princes dans les noms d'אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ et de אַרְתַּחְשַׁשְׂתָּא, quoique les critiques aient tranché la question en les considérant comme les équivalents de Cambyse et de Pseudosmerdis (Reinke, Kœhler...).

Nous concluons donc à la date de 520, sous le règne de Darius Ier, fils d'Hystaspe.

1) A. van Hoonacker, *Zorobabel et le second temple.* Extrait du «Muséon». Gand et Leipzig 1892, p. 25.

2) *De chronologie van het perzische tijdvak der joodsche geschiedenis*, p. 18, 19.

3) Voir H. Witsius, *Miscellaneorum sacrorum.* Lib. I., chap. XX, 18—31. Lugduni Batav. 1736, p. 218—226 qui expose tout au long les deux points de vue.

4) cf. Intr. chap. VI, § 1.

VI

Schéschbazar et Zeroubbabel.

Avant de traiter le chapitre des circonstances historiques, il est indispensable d'élucider deux questions : 1° Zeroubbabel, le chef de Juda auquel Aggée adressa sa prophétie, est-il une seule et même personne avec Schéschbazar, ou bien faut-il distinguer ces deux noms et y voir le souvenir de deux hommes différents? 2° Quand arriva-t-il en Judée?

La question reposant essentiellement sur les six premiers chapitres du livre d'Esdras, nous nous en occuperons un instant.

§ 1. *Les six premiers chapitres d'Esdras.*

Nous y distinguons deux documents principaux, sans vouloir par là exclure les sources secondaires : le document A et le document B, plus un Rédacteur final qui a adopté le point de vue de B.

Le document A comprend : II, 1—70; IV, 1—5; III, 1—13; VI, 14—22.

Au chapitre IV, verset 1, les mots : « apprirent que les fils de la captivité bâtissaient un temple à Jaheweh, le dieu d'Israël » sont une glose du Rédacteur final, qui a interverti l'ordre du chapitre troisième et a tenté une suture artificielle. Il en est de même, au chapitre VI, verset 14, des mots : « Artaxerxès, roi de Perse. » Après avoir brouillé l'ordre du fragment IV, 6—23 (document B) il lui fallait un point de raccord. Observez du reste le mot « roi » au singulier.

D'après ce document, les déportés arrivent à Jérusalem dans l'intention de relever la maison de Jaheweh « afin qu'on la rebâtît sur le lieu où elle avait été »[1] ; mais on ne construisit pas tout de suite, « tout Israël habita dans ses villes »[2]. Sur ces entrefaites les Samaritains, « les ennemis de Juda »[3], vinrent trouver Zeroubbabel et les autres chefs de familles[4], qui repoussèrent leurs offres de service. Il en résulta que, pour se venger, les Samaritains empêchèrent[5] de bâtir. Et il en fut ainsi כָּל־יְמֵי כוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס וְעַד־מַלְכוּת דָּרְיָוֶשׁ מֶלֶךְ פָּרָס. S'il en est ainsi pendant *toute* la vie de Cyrus, etc.... cela pourrait fort bien signifier que rien n'avait commencé sous ce roi.

Observez en outre (point très important) les expressions : « ils vinrent אֶל־זְרֻבָּבֶל וְאֶל־רָאשֵׁי הָאָבוֹת et וַיֹּאמֶר לָהֶם זְרֻבָּבֶל וְיֵשׁוּעַ וּשְׁאָר רָאשֵׁי הָאָבוֹת לְיִשְׂרָאֵל[6]. D'après ces passages, Zeroubbabel, avant l'avènement de Darius, n'est pas encore chef de Juda, pas plus que Josué n'est grand-prêtre :

1) Esdras II, 68.
2) Esdras II, 70.
3) Esdras IV, 1.
4) Esdras IV, 2. 3.
5) Esdras IV, 4. 5.
6) Esdras IV, 2 et 3.

ils sont de simples chefs de familles[1]. Dans la liste des retournants[2] également, ils sont bien nommés les premiers, mais sans le moindre titre distinctif : ils sont tout simplement « primi inter pares ». Plus tard seulement ils prirent une place prépondérante[3].

Après l'avènement de Darius, on bâtit d'abord l'autel[4], puis on pensa au temple[5], qui fut fondé en grande pompe[6] et achevé[7] quatre ans plus tard. Alors eut lieu la fête de la dédicace et une Pâque solennelle[8].

Le Rédacteur qui a utilisé les anciens matériaux a antidaté le chapitre troisième[9] en faveur du point de vue du document B. La place légitime de ce chapitre est, en effet, apparemment, du temps de Darius: 1° conformément à la tradition conservée dans l'apocryphe d'Esdras et chez Josèphe; 2° conformément (peut-être) à Esdras III, 2, où il est question de « chefs de familles âgés » — le texte semble appuyer sur le fait qu'ils étaient vieux —; 3° enfin, conformément aux nombreux passages que nous examinerons peu après et qui supposent tous la construction du temple sous[10] Darius Ier.

Comparez Néhémie VII, 71. 72. 73, VIII, 1, avec Esdras II, 68. 69. 70, III, 1, où l'on retrouve non-seule-

1) cf. encore Esdras II, 68.
2) Esdras II, 2; Néh. VII, 8.
3) cf. K. Marti, *Der Prophet Sacharja.* Freiburg i. B. 1892, p. 52 et 54.
4) Esdras III, 3.
5) Esdras III, 7 et ss.
6) Esdras III, 10—13.
7) Esdras VI, 15.
8) Esdras VI, 16—22.
9) Ainsi Kuenen, *Hist. krit. Einleitung in die Bücher des A. T.* Traduction allemande de Th. Weber. Leipzig 1890; Ire partie, section II, p. 174.
10) cf. De Saulcy, *Sept siècles de l'histoire judaïque*, Paris 1874, p. 26.

ment les mêmes idées, mais les mêmes termes[1]. Dans les deux récits il s'agit d'une assemblée solennelle du septième mois pour célébrer une fête des tabernacles[2], seulement l'une sous Zeroubbabel, l'autre sous Esdras[3].

Le document B comprend I, 1—11; V, 3—17; VI, 1—13; IV, 6—23.

Au chapitre IV, le verset 24 est une adjonction postérieure du Rédacteur, prise du verset 5 de ce même chapitre, pour donner un semblant de lien au récit qu'il a horriblement brouillé en insérant là le fragment IV, 6—23. Les deux premiers versets du chapitre V, qui font suite immédiate à IV, 24, sont également une adjonction du Rédacteur, imitée d'Esdras VI, 14 et du livre d'Aggée.

Le fragment IV, 6—23 n'a rien à faire avec la construction du temple : il y est uniquement question des travaux de fortification de la ville[4], et cela sous les successeurs de Darius Ier. Comme pour le document A, le Rédacteur a brouillé les pages du document B tombées à sa disposition[5]. Ce document B a peu de valeur historique. Les légendes[6] sont aussi peu solides que celles des apocryphes et le récit est émaillé de lettres, d'édits et d'actes inventés de toutes pièces. Il met en

1) cf. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'A. T.* Traduction française de A. Pierson. Paris 1866, I, p. 591.

2) Comparez Esdras III, 4 et Néh. VIII, 13.

3) « The verbal identity of the two passages shows that they are speaking of the same thing. » Right Rev. Lord Arthur C. Hervey, Bishop of Bath and Wells, dans « The Expositor » edited by the Rev. W. Robertson Nicoll . . . London 1893, Vol. VII, p. 436.

4) cf. Kuenen, *op. cit.*, trad. franç. I, 506.

5) cf. Kuenen, *op. cit.*, trad. franç. I, 504.

6) Esdras I, 1—4; I, 6—11.

avant un certain Schéschbazar, ou Schénazar[1], et lui attribue la construction du temple, non sous Darius, mais sous Cyrus[2]. Il n'est pas question de luttes avec les Samaritains, des ennemis de Juda, ni d'empêchements : « Depuis lors jusqu'à présent elle se construit et elle n'est pas achevée[3]. » Cette phrase donne à entendre que les travaux ont lentement mais régulièrement continué de Cyrus à Darius, car, nous l'avons dit, le fragment IV, 6—23, tout à fait étranger aux travaux du temple, se rapporte aux circonstances qui suivirent, et non qui précédèrent Darius Ier.

En face de cette différence catégorique des deux documents, il est difficile de ne pas voir là deux traditions rivales[4] en lutte pour la priorité de l'œuvre de la restauration. L'une (le document A) ayant une certaine valeur historique, quoique vraisemblablement rédigée à une époque éloignée des faits, déclare que Zeroubbabel fonda le temple après avoir attendu longtemps le moment favorable. L'autre, émaillée de légendes et de pièces apocryphes, d'une rédaction postérieure à la précédente, indignée de ce qu'elle considérait une comme longue et impardonnable négligence, déclare que la fondation première du temple eut lieu, par les soins de Schéschbazar, dès le règne de Cyrus. Les longs délais de l'entreprise lui semblaient, sans doute, inconciliables avec le zèle qu'il fallait supposer aux Juifs revenus de Babylone.

1) I Chr. III, 18.
2) Esdras I, 5; V, 16.
3) Esdras V, 16; cf. V, 5.
4) Ainsi Renan, *Histoire d'Israël* III, 520 note.

§ 2. *Identité ou diversité des personnes.*

L'opinion traditionnelle, qui n'a pas contesté l'unité du livre d'Esdras, identifie Schéschbazar et Zeroubbabel. Pour elle Schéschbazar est le nom chaldéen de Zeroubbabel qui, à la cour persane, aurait reçu ce nom nouveau, de même que, plus tard, Daniel et ses compagnons[1] en reçurent de semblables. Voici les arguments en faveur de cette thèse : nous les énumérons d'après M. van Hoonacker[2].

1° Les deux personnages ont la même dignité au point de vue national : l'un est *nommé* prince de Juda[3], l'autre l'*est* sans aucun doute.

2° Ils portent tous deux le même titre de « Pacha »[4].

3° Ils jouent tous deux le même rôle comme chefs de la caravane d'émigrants revenus sous Cyrus[5].

4° Ils jouent le même rôle comme premiers auteurs de la fondation du temple[6].

Mais cette identité est sujette à caution. Ses bases ne sont ni solides, ni nombreuses : nous les examinerons du reste dans un instant. En attendant nous observons que bon nombre de critiques ne se sont pas déclarés satisfaits de cette identification. Citons quelques noms.

Déjà anciennement « une tradition rabbinique qu'on trouve consignée dans le commentaire de Raschi sur

1) Dan. I, 7.

2) *Zorobabel et le second temple*, extrait du « Muséon ». Gand, Leipzig 1892, p. 49.

3) Esdras I, 8.

4) Esdras V, 14 et Aggée, passim.

5) Esdras I, 11 et II, 2.

6) Esdras V, 16; Zach. IV, 9; Esdras V, 2.

Daniel, identifie ce prophète avec Schéschbazar[1]. L'opinion est singulière... elle indique que les Juifs ne sont pas tous d'accord sur l'identité de Schéschbazar et de Zeroubbabel.»

Les rabbins du moyen-âge n'étaient pas moins perplexes et il y en eut qui n'allèrent pas plus loin qu'une traduction hébraïque, interprétant Schéschbazar par «six fois-dans l'angoisse[2].»

H. Ewald[3] remarque, à juste titre, que nulle part dans le livre d'Esdras, ou ailleurs, il n'est dit que Schéschbazar et Zeroubbabel soient une seule et même personne, tandis qu'il en est tout autrement pour Daniel[4]. Schrader, après s'être prononcé pour l'identité[5], changea plus tard d'avis[6]. Kuenen également inclina premièrement pour l'identité[7] et admet aujourd'hui la distinction des personnes. Munk[8] hésite entre les deux partis. Smend[9] admet la distinction, de même Nöldeke, F. de Saulcy[10], Renan[11], J. Imbert[12]. Ce dernier

1) D'après M. Trochon, *Commentaire sur Daniel,* page 2, note 3.

2) *Op. cit.*

3) *Geschichte des Volkes Israels.* Göttingen 1852, IV, 99, note 2.

4) Dan. I, 7.

5) *Die Dauer des zweiten Tempelbaues,* dans les : «Theol. Stud. und Kritiken» 1867, p. 478—480.

6) *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bücher des A. T.* von W. M. L. de Wette, neu bearbeitet. Berlin 1869, p. 387. — *Sargon und Salmanassar nach den assyrischen Denkmälern,* dans les : «Theol. Stud. und Kritiken» 1870, p. 529.

7) *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments,* deutsche Ausgabe von Th. Weber. Leipzig 1890, 1e part., 2e Sect., p. 173.

8) *La Palestine,* Paris 1845, p. 463.

9) *Die Listen der Bücher Esra und Nehemia.* Basel 1881, p. 19. Programm zur Rectoratsfeier der Universität Basel.

10) *Sept siècles de l'histoire judaïque.* Paris 1874, p. 21. — *Etude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie.* Paris 1868, p. 7 et 27.

11) *Hist. d'Israël,* III, 519.

12) *Le temple reconstruit par Zorobabel.* «Muséon» 1888, p. 226.

auteur sépare cependant les deux personnages par un long espace de temps, par plus d'un siècle, le roi Darius dont il est question étant, selon lui, Darius II qui ne monta sur le trône qu'en 424. Nous avons déjà dit[1] que cette argumentation est loin d'être convaincante. Elle néglige des passages importants.

L'opinion traditionnelle n'a pas d'assises solides :

1° Schéschbazar, il est vrai, est prince de Juda הַנָּשִׂיא לִיהוּדָה[2]; mais quant à Zeroubbabel, les textes *n'en savent rien.* M. van Hoonacker l'affirme en le déduisant du fait qu'il est fils de Schealthiel, de race royale; ce qui ne signifie rien, nous le verrons bientôt, car Schéschbazar, qu'on peut vraisemblablement identifier à Schénazar[3], étant plus âgé que son neveu, a été *d'abord* l'héritier de ce titre.

2° Ils portent tous deux le même titre de פחת יהודה. Oui, sans doute, mais Schéschbazar sous Cyrus[4] et Zeroubbabel sous Darius[5]. Parce que Richelieu avait le titre de premier ministre sous Louis XIII et que Mazarin remplissait cette même charge sous Louis XIV, s'ensuit-il qu'ils soient une seule et même personne? Schéschbazar fut pacha sous Cyrus, et, quand il mourut, Zeroubbabel, son neveu, lui succéda comme chef du peuple.

3° Schéschbazar a été chef unique d'une caravane et elle est partie de Babylone[6], tandis que Zeroubbabel est un des douze chefs de familles qui reconduisirent

1) cf. ci-dessus chap. v, p. 41.
2) Esdras I, 8.
3) I Chr. III, 18.
4) Esdras V, 14.
5) Agg. I, 1; 14; II, 2; 21.
6) Esdras I, 11.

les Juifs, non de la ville, mais de la province[1]. Il n'y a donc certes pas lieu à identifier les deux noms.

4° S'ils sont dits tous deux auteurs de la première fondation du temple, ce n'est pas dans les mêmes documents qui composent le livre d'Esdras; nous avons là le souvenir de deux traditions rivales. Voyez du reste, sur ce point, ce que nous avons dit peu auparavant.

A côté de ces raisons négatives nous avons des arguments positifs à faire valoir. Nous les énumérerons rapidement.

1° La différence même des noms (Kuenen).

2° Le silence absolu des livres sur l'identité des personnes (Ewald etc....) et surtout, au chapitre v, les deux noms cités à peu de distance l'un de l'autre, sans lien entre eux (Kuenen, Renan). Stimulés par la prédication d'Aggée et de Zacharie, Zeroubbabel et Josué fondent le temple[2]. Les gouverneurs royaux viennent demander les noms des constructeurs[3]. La liste en est dressée[4]. דִּי נִכְתָּב שְׁמֵהוֹן דִּי בְרָאשֵׁהֹם. Ils ajoutent ensuite un exposé historique de l'affaire. C'est ce qu'indique le ו de וּכְנֶמָא. A en croire les Juifs, Cyrus aurait remis les vases sacrés à ce personnage nommé Schéschbazar et ce Schéschbazar aurait fondé le temple selon l'autorisation reçue[5]. On ne parlerait pas différemment d'une personne disparue de la scène du monde. Bien plus, apparemment, les gouverneurs royaux consul-

1) Esdras II, 2.
2) Esdras V, 2.
3) Esdras V, 4. 10.
4) Esdras V, 10.
5) Esdras V, 14. 16.

tèrent Zeroubbabel lui-même. La liste des constructeurs[1] ne nous est pas parvenue; toutefois le nom de Schéschbazar n'en faisait point partie. Schéschbazar des versets 14 et 16 n'est pas Zeroubbabel.

3° Absence de tout titre distinctif à côté du nom de Zeroubbabel dans la liste des retournants[2]. Il est bien nommé le premier dans l'énumération des douze chefs de familles, mais tout ce que l'on peut dire c'est qu'il est le « primus inter pares ». A cette époque il n'avait pas le titre de Pacha. Cela est si vrai que Zeroubbabel est dit « chef de familles ». C'est ce qui résulte de l'expression : « mais Zeroubbabel, Josué et les autres chefs des familles d'Israël » . . .[3]. L'affirmation est catégorique. Josèphe aussi le met au même rang que quatre autres chefs[4]. Par conséquent Zeroubbabel est distinct de Schéschbazar qui avait le titre de Pacha sous Cyrus[5].

4° Le fait que Schéschbazar part de Babylone[6], tandis que Zeroubbabel ramène les Juifs de la province[7]. Au chapitre premier, verset onze, il est dit : « Schéschbazar emporta le tout de Babylone à Jérusalem. » Le mot de Babylone indique bien ici la ville même et non la région : *a*) à cause du sens même du mot à l'ordinaire; *b*) à cause de la correspondance des noms, Babylone—Jérusalem, deux villes, deux capitales; *c*) à cause de l'indication que les objets sacrés furent tirés du temple du dieu de Nabucadnezar, pour être remis

1) Esdras v, 10.
2) Esdras ii, 2; Néh. vii, 7.
3) Esdras iv, 3.
4) ἄλλοι τῶν ἀρχόντων τέσσαρες. *Ant. jud.* XI, iv, 9.
5) Esdras v, 14.
6) Esdras i, 11.
7) Esdras ii, 1. cf. Néh. vii, 6.

à Schéschbazar[1]. Or le temple était en ville. — Quant à Zeroubbabel, c'est clairement dit : il reconduit les בְּנֵי הַמְּדִינָה.

5° Absence complète du nom de Josué à côté de celui de Schéschbazar. On se serait attendu à le voir mentionné, vu la haute charge qu'il remplit plus tard comme grand-prêtre. En revanche, il est toujours nommé à côté de Zeroubbabel, sauf Esdras IV, 2; mais cette exception n'a pas d'importance, car, trois lignes après, dans la suite de la phrase, le nom reparaît.

6° Schéschbazar porte le titre de Pacha du temps de Cyrus[2] et Zeroubbabel du temps de Darius[3]. Ce sont deux gouverneurs successifs, sous des princes différents[4].

7° Enfin la distinction des documents constitutifs du livre d'Esdras nous a montré deux traditions rivales, luttant pour la priorité de la fondation du second temple; l'une exalte Schéschbazar, sous Cyrus; l'autre attribue tout l'honneur à Zeroubbabel, sous Darius Ier.

Schéschbazar est donc un chef, Zeroubbabel en est un autre. L'opinion traditionnelle, comme souvent, a fait fausse route.

§ 3. *Qui est Schéschbazar?*

Schéschbazar n'est donc pas Zeroubbabel, encore moins Daniel, comme l'a insinué une tradition rabbinique sans valeur.

1) Esdras I, 7. 8. 2) Esdras V, 14.
3) Agg. I, 1. 14; II, 2. 21.
4) cf. ci-dessus, p. 55 et voir ci-après.

Son nom est d'origine persane, selon Raschi[1], B. Stade[2], Rosenzweig[3], Schrader[4] (incidemment), etc...., ou plutôt d'origine babylonienne selon Kuenen, van Hoonacker[5]. Ce dernier critique[6] propose même, à titre de conjecture, la reconstitution suivante : « Schamasch-bal-usur» [Schamasch protège le fils], ou « Schamasch-bil-usur » [Schamasch protège le souverain]. Nous ne pouvons pas nous arrêter sur ces questions. Le nom est écrit שֵׁשְׁבַּצַּר en hébreu et en araméen, Σασαβασάρ chez les Septante, Ἀβεσσάρ et Ἀβασσάρος chez Josèphe, Σαμανασσάρ dans l'apocryphe d'Esdras.

Quelle que soit du reste l'origine du nom de Schéschbazar, de sa personne il devait être Juif[7]. Josèphe[8] en fait, il est vrai, un satrape de Phénicie et de Syrie; mais son affirmation n'a pas grand poids. B. Stade[9] et K. Marti[10] le croient un chef persan, chargé de la conduite de l'expédition et du règlement de la situation nouvelle en Judée : il aurait suivi les émigrants, accompagnés de douze chefs, parmi lesquels se trouvaient Zeroubbabel et Josué. Mais c'est peu probable. Comme dit M. J. Imbert[11], un étranger à la race d'Is-

1) Traduction latine de Breithaupt, Gotha 1713. — Edition critique du texte par A. Berliner, Berlin 1866.

2) *Geschichte des Volkes Israel,* Berlin 1888, II, p. 98 et ss.

3) *Das Jahrhundert nach dem Babylonischen Exile,* mit bes. Rücksicht auf die religiöse Entwickelung des Judenthums, Berlin 1885, p. 32, note 1.

4) *Sargon und Salmanassar* etc. . . . dans les «Theol. Stud. und Krit.» 1870, p. 529.

5) *Op. cit.,* p. 39, 42, 50.

6) *Op. cit.,* p. 42.

7) Imbert, *Le temple reconstruit par Zorobabel,* «Muséon» 1888, p. 84. — Renan, *Hist. d'Israël,* III, 519, 520. — van Hoonacker, *op. cit.,* p. 51 etc.

8) *Ant. jud.* XI, I, 3.

9) *Geschichte des Volkes Israel,* 1888. II, 98 et ss.

10) *Der Prophet Sacharja,* Freiburg i. B. 1892, p. 52.

11) *Op. cit.* «Muséon» 1888, p. 84.

raël, quelque rang qu'il ait occupé à la cour de Cyrus, n'aurait guère eu la possibilité de fonder le temple. Certes les Juifs ne l'auraient pas souffert, eux qui accueillaient si mal les offres des Samaritains dont les croyances étaient pourtant, en gros, les mêmes. Il est du reste formellement dit qu'il était prince de Juda[1].

Le ששבצר du livre d'Esdras pourrait fort bien être le שנאצר[2], fils de Joïakin[3]. « La paléographie confirme pleinement cette supposition : un même sigle pouvant donner נא ou שב, dans les écritures des derniers siècles avant notre ère (voir les tableaux de M. Euting). L'Αβασσάρος de Josèphe est sûrement le même personnage : son nom sort bien de la forme ששבצר, qui est probablement la vraie »[4].

Dès lors nous aurions là un parent plus âgé de Zeroubbabel, vraisemblablement son oncle[5], qui, parti de Babylone même, aurait ramené à Jérusalem une première expédition d'émigrants[6] et serait devenu le héros d'une tradition rivale, contenue dans le document B. A sa mort, son neveu aurait hérité de son titre.

§ 4. *Qui est Zeroubbabel?*

C'est le héros de la seconde tradition contenue dans le document A. Il vint de la province avec une cara-

1) Esdras I, 8.

2) 1 Chron. III, 8.

3) Ainsi J. Imbert, *op. cit.* « Muséon » 1888, p. 64, note. — Renan, *Hist. d'Israël,* III, 519 note.

4) Renan, *op. cit.,* III, 519 note.

5) Voir ci-après le commentaire sur I, 1.

6) Renan, *Hist. d'Israël,* III, 519, 520.

vane[1]; d'abord simple chef de familles[2], il devint chef de Juda, vraisemblablement à la mort[3] de son oncle, et fonda le temple sous Darius Ier. Cette tradition est la vraie[4].

§ 5. *Date de l'arrivée de Zeroubbabel à Jérusalem.*

J. Imbert[5] fait revenir Zeroubbabel sous Darius II, monté sur le trône en 424, soit plus d'un siècle après Schéschbazar. Mais son argumentation, nous l'avons déjà dit, n'est pas satisfaisante. Elle s'appuie presque en entier sur le fragment d'Esdras IV, 6—23, qui ne fait pas la moindre allusion au temple. Nous avons vu qu'il est déplacé. De Saulcy[6] le fait venir la première année de Darius Ier; mais ceci n'est nullement prouvé. La seule chose certaine c'est qu'il a *commencé à construire* le temple vers cette époque; il pouvait être cependant à Jérusalem depuis longtemps. Bien plus, le passage d'Esdras IV, 1—5 le suppose en effet en Palestine dès le règne de Cyrus[7]. Renan[8] dit : « Le départ de Zeroubbabel eut lieu probablement en l'année 535 »; mais sur quoi se baser pour fixer une date aussi précise? Le chapitre III d'Esdras, nous l'avons vu, est

1) Esdras II, 1; Néh. VII, 7.

2) Karl Marti, *Der Prophet Sacharja.* Freiburg i. B. 1892, p. 52.

3) cf. K. Marti, *op. cit.,* p. 54.

4) Voir plus loin. — Pour tout ce qui concerne la généalogie de Zeroubbabel, son lieu de naissance, etc. . . . voir le Commentaire I, 1.

5) *Le temple reconstruit par Zorobabel.* « Muséon » 1888, p. 226.

6) *Etude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie,* Paris 1868, p. 22, 23, 27; cf. *Sept siècles d'histoire judaïque,* Paris 1874, p. 25 et ss.

7) Voir ci-dessus.

8) *Hist. d'Israël* III, 521.

déplacé et se rapporte au règne de Darius. Puis la mention de Néhémie[1] que ceux qui revinrent avec Zeroubbabel, Josué et les autres chefs de familles furent « les premiers »[2] n'a pas grande valeur. L'hébreu dit : הָעוֹלִים בָּרִאשׁוֹנָא « qui montèrent au commencement » et non הָרִאשׁוֹנִים. C'est une expression de temps et non d'ordre numéral. D'où le sens, non plus de : « les premiers » (et pas les seconds); mais « au commencement » de l'époque de l'affranchissement, ce qui n'exclut pas que d'autres caravanes de Juifs soient venues également « au commencement » et *avant* Zeroubbabel.

En résumé, tout ce que nous pouvons affirmer de certain, c'est que Zeroubbabel était en Palestine du temps de Cyrus. Quand revint-il exactement? Nous ne pouvons le déterminer; mais probablement ne prit-il que le temps de réunir les Juifs de la province, tandis que son oncle Schéschbazar, parti de la capitale, emmenait les premiers émigrants. Josèphe, il est vrai[3], nous le dit à la cour de Darius lorsqu'il obtint la permission de rebâtir le temple; mais il le fait d'autre part venir de Jérusalem pour une visite[4]. Il ne nous raconterait donc pas là son premier voyage en Palestine. La détermination exacte de ce détail est du reste secondaire. Le principal est d'avoir prouvé que Schéschbazar n'est pas le nom chaldéen de Zeroubbabel, mais un personnage distinct.

1) Néh. VII, 5.

2) De Saulcy, *Etude chronologique* etc. . . . p. 12. — Smend, *Die Listen der Bücher Esra und Nehemiah,* Basel 1881, p. 15.

3) *Ant. jud.* XI, III, 2 et ss.; XI, IV, 1.

4) *Ant. jud.* XI, III, 1.

Cette discussion, déjà longue en elle-même, aurait mérité, sans doute, une tractation plus complète; mais elle nous aurait par trop écarté de notre but. Que le lecteur veuille bien voir dans ces lignes comme le résumé de notre pensée.

VII

La date de la fondation du temple.

§ 1. *Observations exégétiques.*

L'opinion traditionnelle, généralement adoptée par les commentateurs d'Aggée, est que le temple fut *fondé* sous Cyrus, au retour de l'exil[1], vers l'an 536. Les travaux, bientôt *interrompus* par les menées des Samaritains[2], furent *repris* du temps d'Aggée[3] et achevés la sixième année[4] de Darius Ier.

La base unique de cette opinion est *la place* qu'occupe actuellement le chapitre III d'Esdras dans le livre canonique, considéré naturellement comme un tout homogène. Nous avons vu, un peu plus haut, ce qu'il faut en penser; mais comme on pourrait nous contester la transposition que nous avons faite, nous allons énumérer d'autres raisons qui seront de nature à convaincre les plus incrédules. La fondation première du temple n'eut lieu, en réalité, que sous Darius Ier. C'est l'opinion

1) Esdras III, 8.
2) Esdras IV, 4. 5.
3) Esdras, V, 1. 2. 14; Aggée et Zacharie.
4) Esdras VI, 15.

de Schrader[1]. Il croit en outre que le passage III, 2—IV, 5 est une composition de pure fantaisie, due à la plume du Chroniste, qui voulait se conformer à l'opinion généralement en vogue de son temps[2]. Avis que nous ne partageons pas. Ce fragment, qui présente une réelle valeur historique[3], a tout simplement été brouillé. Observez qu'il ne contient en lui-même aucune indication chronologique se rapportant forcément aux temps de Cyrus. Comparez aussi Kuenen[4], Wellhausen[5], B. Stade[6], I. Sack[7] (qui attribue le délai que subit la pose de la première pierre, à la division des partis à la tête desquels se trouvaient Zeroubbabel et Josué), Graetz[8], H. Steiner[9].

Non-seulement Aggée dément catégoriquement l'opinion traditionnelle, mais dans l'autre prophète contemporain, Zacharie, et dans le livre même d'Esdras, nous trouvons des arguments péremptoires. Nous n'insistons plus sur le fait que l'apocryphe d'Esdras et l'historien Josèphe placent tous deux le récit du chapitre III du canonique d'Esdras, sous Darius Ier et non sous Cyrus. Nous passons de suite à l'examen des passages.

1° Esdras V, 2 : « Alors (pendant qu'Aggée et Za-

1) *Die Dauer des zweiten Tempelbaues,* dans les «Theol. Stud. und Kritiken», 1867, p. 460 et ss.

2) *Op. cit.* p. 501.

3) Ainsi Renan, *Hist. d'Israël* III, 520, note 2.

4) *Hist.-crit. ond.* I, p. 504, note 4. — *Persiche tijdvak,* p. 14 du tiré à part.

5) *Prolegomena zur Geschichte Israëls.* 3. Ausgabe, Berlin 1886, p. 189.

6) *Geschichte des Volkes Israël,* 1888, II, p. 113 et ss.

7) *Die altjüdische Religion im Uebergange vom Bibelthume zum Talmudismus,* Berlin 1889, p. 55.

8) *Geschichte der Juden,* II, 128.

9) *Die zwölf kleinen Propheten* (de Hitzig), Leipzig 1881, p. 321 et ss.

charie prophétisaient) Zeroubbabel, fils de Schealthiel, et Josué, fils de Jehozadak, se levèrent [וְשָׂרִיו לְמִבְנָא, καὶ ἤρξαντο οἰκοδομῆσαι, d'après les LXX; « et cœperunt aedificare », selon la Vulgate] et *commencèrent* à bâtir le temple de Jaheweh à Jérusalem. » Commencèrent, et non continuèrent. Ainsi Kuenen[1], Schrader[2], M.Vernes.[3] — Bertheau[4] dit que d'après le chapitre III, 8—10, « commencer » signifie « recommencer » dans le sens de recommencer une construction interrompue : soit « continuer ». Mais ni le vocabulaire, ni les anciennes versions n'autorisent cette transformation. Le texte araméen parle d'une construction toute nouvelle et non de la continuation d'une construction un temps interrompue. L'araméen, pas plus que l'hébreu, ne manque d'expressions pour indiquer l'idée de la répétition : on ne peut donc pas s'en prendre à la pauvreté de la langue. L'hébreu emploie les adverbes עוד ou שנית, ou bien des verbes tels que שוב et הוסיף. L'araméen dispose de même des adverbes תוב « de nouveau » ou תנינות, ainsi que du verbe אוסיף [אוסף]. Si l'auteur avait voulu parler d'une reprise des travaux, il aurait pu dire, par ex. בְּאֵדַיִן קָמוּ וְאוֹסִיפוּ לְמִבְנָא ; [comparez le Targum d'Onkelos sur Genèse VIII, 10 ואוסיף שלח ית יונה[5]] et s'il ne l'a pas dit, c'est probablement qu'il ne le voulait pas.

Quant au verbe בנה, il est très vrai qu'il a non-seulement le sens de « construire », mais aussi, et très sou-

1) *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A. T.*, trad. allem. de Th. Weber, 1e part., 2e sect., p. 174.

2) *Op. cit.* p. 461.

3) *Précis d'histoire juive,* Paris 1889, p. 570.

4) *Die Bücher Esra, Nechemia und Ester.* Seconde édition par V. Ryssel. Leipzig 1887, p. 67.

5) cf. Schrader, *loc. cit.*

vent, celui de « reconstruire ». Qu'on ne se laisse pas tromper par les apparences : « reconstruire », ce n'est pas recommencer à s'occuper d'une construction un temps délaissée, mais relever à nouveau, de fond en comble, un édifice autrefois existant, et actuellement disparu. Ce qui est bien différent. En face du reste de la multiplicité des nuances possibles, nous ne pouvons pas nous servir du verbe lui-même comme d'un argument, ni pour, ni contre.

2° Esdras v, 16. « Alors ce Schéschbazar vint et posa les fondements de la maison de Dieu à Jérusalem : וּמִן־אֱדַיִן וְעַד־כְּעַן מְתִבְנָא וְלָא שְׁלִים, καὶ ἀπὸ τότε ἕως τοῦ νῦν ᾠκοδομήθη, καὶ οὐκ ἐτελέσθη, « et ex eo tempore usque nunc aedificatur, et necdum completum est, » et depuis ce temps-là jusqu'à maintenant on la bâtit, mais elle n'est point encore achevée. — Ce passage fait partie de la lettre adressée par le gouverneur Tatnaï au roi Darius, et fait allusion au premier édit de Cyrus. אֱדַיִן « alors » ne donne pas la date de la fondation du temple : cela signifie simplement : après les circonstances exposées. En revanche, ce passage araméen affirme de la façon la plus catégorique que les travaux n'avaient pas eu à souffrir d'interruption à partir du commencement jusqu'à maintenant, la seconde année du roi Darius[1]; ce qui est en contradiction flagrante avec la partie d'Esdras écrite en hébreu[2]. Ce n'est pas là une manœuvre destinée à écarter les soupçons des satrapes[3], ni « une forme concise » pour dire que les constructions aux-

1) Esdras iv, 24.
2) Esdras iv, 4. 5. 23. 24. — cf. Schrader, *op. cit.*, p. 462.
3) B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, ii, 123.

quelles on est occupé « ne sont que la continuation de l'œuvre entreprise autrefois sur l'ordre de Cyrus[1]. » C'est le fait de deux traditions différentes.

3° Aggée II, 18. 19. « Considérez l'avenir à partir d'aujourd'hui, considérez-le à partir du vingt-quatrième jour du neuvième mois, à partir du jour de la fondation du temple de Jaheweh . . . à partir d'aujourd'hui je bénirai. » Comparez aussi la fin du verset 15 : « Avant qu'on eût mis pierre sur pierre au temple de Jaheweh . . . » Ce passage est très clair. La date n'est pas celle d'Esdras, mais elle est incomplète. Nous renvoyons au commentaire pour toutes les explications de détail; voyez aussi ci-devant[2]. Ce passage appartient à A^2, antérieur au prophète qui nous est connu sous le nom d'Aggée.

4° Quant aux autres passages d'Aggée[3] cités par Schrader, s'il est vrai qu'ils n'affirment pas une reprise des travaux, d'autre part ils restent dans le vague le plus complet et peuvent être entendus dans un sens comme dans l'autre. — Aggée I, 2. « Le temps n'est pas encore venu de bâtir . . . » Bâtir, ne signifie rien. Pris dans un sens tout à fait général, ce verbe indique ici seulement l'action matérielle, le fait d'exécuter des travaux de construction. M. van Hoonacker[4] remarque avec raison « que le langage des Juifs peu fervents s'explique aussi bien de leur répugnance à reprendre des travaux suspendus depuis de longues années » (se-

1) A. van Hoonacker, *op. cit.* p. 98.
2) Introd. chap. IV, § 6.
3) Agg. I, 2. 4. 8. 14.
4) *Op. cit.* p. 91.

lon nous, depuis quelques mois) « que d'un refus d'entreprendre les premiers préparatifs. »

5° Aggée I, 4. חָרֵב « désert » ne se rapporte pas nécessairement aux murs. La périphrase serait même risquée; on ne dit pas « une maison est déserte » pour signifier qu'elle n'existe ni peu, ni point. חָרֵב veut plutôt dire « déserte de travailleurs » : on dit qu'une maison est déserte, qu'un pays est désert, quand il n'y a pas d'êtres vivants[1]. Remarquez du reste le terme וְהַבַּיִת הַזֶּה. Puisque le prophète parle de « cette maison », cela signifie que non-seulement il en existe au moins une petite partie, mais qu'il l'a devant les yeux. Il l'indique de la main.

6° Aggée I, 8. Le fait d'aller chercher du bois ne prouve pas du tout que l'on entreprenne les travaux de construction « ab initio ». Il fallait du bois pour les échafaudages, à mesure que les murs s'élevaient, il en fallait pour la toiture; bien plus, à en croire Josèphe[2], il en fallait pour les murs eux-mêmes qui étaient faits « avec trois rangs de pierres polies et un rang de bois qui croît en ce pays ». Ainsi Aggée : il parle de « la montagne », évidemment une colline bien connue, près de Jérusalem, où l'on prenait du bois ordinaire, tandis que le bois fin venait du Liban[3], par mer jusqu'à Joppé.

7° Aggée, I, 14. L'expression « ils firent du travail » ne signifie pas nécessairement « ils fondèrent ». Nous

1) Voyez, à l'appui, Jérémie XXXIII, 12 : עוד יהיה במקום הזה החרב מאין־אדם ועד־בהמה .... נוה רעים « il y aura encore dans ce lieu qui est désert, sans hommes ni bêtes .... des demeures pour les bergers ». Cf. vers. 10.

2) *Ant. jud.* XI, I. 2.

3) Josèphe, *Ant. jud.* XI, IV, 1; Esdras III, 7; 3 Esdras V, 50 etc.

renvoyons au commentaire. Selon nous, la fondation du temple a eu lieu du temps d'A[2], tandis que lorsque Aggée prophétisait, on reprit les travaux un instant interrompus. Zacharie survint aussi et poussa à l'action, de son côté.

8° Zacharie VIII, 9. « Fortifiez vos mains, vous qui entendez aujourd'hui ces paroles de la bouche des prophètes qui parurent au temps où fut fondée la maison de Jaheweh des armées, où le temple allait être bâti, » מִפִּי הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר בְּיוֹם יִסַּד בֵּית־יְהוָה צְבָאוֹת הַהֵיכָל לְהִבָּנוֹת. Ce verset est des plus explicites : il est question (comme dans Aggée II, 18) de la fondation même du temple, de ses débuts, et non de la reprise des travaux. Quand est-ce que la tradition fait intervenir les prophètes? Du temps de Darius[1] et non sous Cyrus. I. Sack[2] remarque que les listes des émigrés, citées par Esdras et Néhémie, ne nomment pas un prophète. C'est concluant. H. Steiner[3] ajoute : « Zacharie ne sait rien d'une fondation antérieure du temple, accomplie sans le concours des prophètes. » Mais, nous dira-t-on peut-être, le livre d'Esdras et la tradition ont pu commettre un oubli. Admettons-le un instant. Toujours est-il que ce n'est que par une pure supposition que l'on fera paraître des prophètes sous Cyrus : les textes n'en nomment pas un seul. Mais notre verset n'en est pas moins explicite par lui-même; il dit : « Vous qui entendez aujourd'hui (apparemment le quatrième jour du neuvième mois, la quatrième année du roi Darius[4], ou

1) Esdras v, 1. 2.
2) Israel Sack, *Die altjüdische Religion.* Berlin 1892, p. 50.
3) *Die zwölf kl. Propheten* (de Hitzig), p. 363.
4) Zach. VII, 1.

un peu plus tard, si l'on considère le chapitre VIII comme une nouvelle révélation) ces paroles de la bouche des prophètes qui parurent, etc....» Quels sont ces prophètes? De toute évidence c'est, entre autres, l'auteur du verset que nous examinons, prophète qui, de l'aveu universel, ne parut que sous Darius, conformément à ce qu'il dit lui-même : «le huitième mois de la seconde année de Darius[1].» Impossible dès lors de faire remonter la fondation du temple au règne de Cyrus. Zacharie s'occupa en effet des travaux du temple[2]. בְּיוֹם, sans article, signifie non «au jour», mais «au moment». Observez en outre que Zacharie ne donne ni le nombre, ni les noms des prophètes. Il y eut une catégorie de prophètes qu'on peut appeler les prophètes de la reconstruction[3]. A[2] trouve donc une place légitime à côté de ses confrères. M. van Hoonacker, conformément à son point de vue, ne peut pas admettre cette conclusion, et, après une longue discussion, il dit qu'il s'agit ici des prophètes de la captivité[4] qui «vivent au jour où le temple a été fondé[5].» Zacharie, ajoute-t-il, «ne considère pas *ces paroles* comme les siennes propres[6].»

9° Zach. IV, 9. 10. «Les mains de Zeroubbabel ont fondé cette maison, et ses mains l'achèveront... Qui est-ce qui méprise les jours des petits commencements? Ils se réjouiront en voyant le fil-à-plomb dans la main

1) Zach. I, 1.
2) Esdras V, 2 et Zach. passim.
3) Renan, *Hist. d'Israël*, IV, 19.
4) *Op. cit.* p. 76.
5) *Op. cit.* p. 73.
6) *Op. cit.* p. 73.

de Zeroubbabel. » כִּי מִי בַז לְיוֹם קְטַנּוֹת, Διότι τίς ἐξουδένωσεν εἰς ἡμέρας μικράς, « Quis enim despexit dies parvos. » Remarquez aussi le verbe יִסְּדוּ. Encore ici il est question de la fondation elle-même du temple. Schrader[1] dit que le sens de la dernière phrase donne à entendre que, si maintenant le fil-à-plomb se trouvait entre les mains de Zeroubbabel, il n'en avait pas été ainsi auparavant. Mais il y a plus; Schrader aurait encore pu relever que la phrase מִי בַז לְיוֹם וגו׳ «qui est-ce qui méprise les jours des petits commencements» indique un temps qui n'est pas encore éloigné : la construction qu'on vient de fonder [יִסְּדוּ] depuis peu, n'est encore qu'à ses débuts, et ce « mépris » dont il est fait mention, ce sont les plaintes des vieillards qui avaient vu le temple de Salomon, fait faussement placé par Esdras[2] au temps de Cyrus, mais exactement par Pseudo Esdras[3], par Josèphe[4] et par Aggée[5] sous Darius Ier.

10° Les deux autres versets [Zach. VI, 12. 13] cités par Schrader[6], sont moins concluants. Il est bien là question d'une construction nouvelle et non d'une reprise des travaux longtemps suspendus. C'est l'impression qui ressort de la lecture; mais les mots יִבְנֶה…בָּנָה ne déterminent rien par eux-mêmes, nous l'avons déjà dit. Il en est de même de Zach. I, 16. Ce passage prouve simplement que le temple n'était pas achevé.

11° Dans le Siracide[7] nous lisons : πῶς μεγαλύνωμεν τὸν

1) *Op. cit.* p. 466.
2) Esdras III, 12.
3) 3 Esdras V, 60.
4) *Ant. jud.* XI, IV, 2.
5) Agg. II, 3.
6) *Op. cit.* p. 466.
7) Ecclésiastique XLIX, 11. 12. (13. 14).

Ζοροβαβέλ; καὶ αὐτὸς ὡς σφραγὶς ἐπὶ δεξιᾶς χειρός — οὕτως Ἰησοῦς υἱὸς Ἰωσεδέκ· οἳ ἐν ἡμέραις αὐτῶν ᾠκοδόμησαν οἶκον καὶ ἀνύψωσαν ναὸν (de même la Vulgate : « exaltaverunt templum. » D'autres lisent λαὸν) ἅγιον Κυρίῳ ἡτοιμασμένον εἰς δόξαν αἰῶνος. Le temple a donc été élevé d'un commun accord par Zeroubbabel et par Josué, fils de Jehozadak. Le verbe οἰκοδομέω ne signifie pas, cela va sans dire, « recommencer à construire » après une interruption; mais il ne signifie pas non plus « fonder ». Il ne précise rien ni pour l'époque, ni pour la durée; cependant il semble résulter de l'ensemble du passage que la construction fut continue.

12° Daniel IX, 2. « La première année de Darius, fils d'Assuérus, de la race des Mèdes, lequel était devenu roi du royaume des Chaldéens, la première année de son règne, moi Daniel, je vis par les livres qu'il devait s'écouler soixante-dix ans pour les ruines de Jérusalem, d'après le nombre des années dont l'Eternel avait parlé à Jérémie, le prophète[1]. » Malgré tout ce que le livre apocalyptique de Daniel a d'inexact, on voit par là que, pour lui aussi, c'est sous Darius et non sous Cyrus que les soixante-dix années se trouveraient accomplies. C'est donc aussi sous Darius qu'il placerait apparemment la fondation du temple[2].

§ 2. *Observations tirées de l'histoire profane.*

Nous n'avons malheureusement aucune inscription sur laquelle nous appuyer de près ou de loin. La seule

1) Jérém. XXV, 11. 12; XXIX, 10.
2) Comp. Zach. I, 13; cf. VII, 5.

source profane à laquelle il nous soit possible de recourir est l'œuvre de l'historien Bérose. Quelques citations seulement de ses « Antiquités Chaldaïques », écrites en grec[1], nous sont connues par Josèphe et par l'apologète Théophile d'Antioche. C'est sur un passage de ce dernier qu'Ewald[2] et Bertheau[3] s'appuient pour affirmer, au nom de Bérose, l'historien si bien informé, que le temple fut fondé sous Cyrus. Voici le passage : Μέμνηται [Βηροσσός] καὶ περὶ τοῦ ναοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις, ὡς ἠρημῶσθαι ὑπὸ Χαλδαίων βασιλέως· καὶ ὅτι Κύρου τὸ δεύτερον ἔτος βασιλεύσαντος τοῦ ναοῦ τῶν θεμελίων τεθέντων, Δαρείου πάλιν βασιλεύσαντος τὸ δεύτερον ἔτος, ὁ ναὸς ἐπετελέσθη[4]. Ce passage, à vrai dire, place bien le commencement des travaux sous Cyrus, la seconde année de son règne. On remarquera cependant tout de suite que le temple est dit avoir été achevé la seconde année de Darius, tandis que d'après Esdras[5] l'achèvement du temple tombe en la sixième année de ce roi. Cette dernière donnée s'accorde, non-seulement avec le livre d'Aggée, mais aussi avec celui de Zacharie[6] où nous lisons qu'en la quatrième année de Darius on travaillait encore au temple. Bérose s'est-il donc trompé? Selon M. de Niebuhr[7], Théophile d'Antioche n'a pas eu l'ouvrage de Bérose entre les mains et c'est de l'historien Josèphe qu'il a tiré son passage

1) Josèphe, *Contre Appion,* I, 19.

2) *Geschichte des Volkes Israel,* 2e éd., vol. IV, p. 112.

3) *Die Bücher Esra, Nechemia und Ester.* 2. Aufl. von V. Ryssel, Leipzig 1887, p. 26.

4) Théophile d'Antioche. édit. Otto, 1861, p. 274. — (Migne VI, p. 1165. Ad Autolycum lib. III, § 29.) — Schrader, *op. cit.*, p. 470.

5) Esdras VI, 15; cf. 3 Esdras VII, 5.

6) Zach. VII, 1; VIII, 9.

7) *Gesch. Assurs und Babels,* 1857, p. 12, note 1.

en le citant presque textuellement. Seulement Théophile a lu trop en courant les pages de Josèphe : il a commis de graves confusions qu'il a attribuées, de bonne foi, à l'historien chaldéen.

Bérose, dit Josèphe[1], raconte que Nabulazar, roi de Babylone, «envoya Nabucadnetzar, son fils, contre l'Égypte et la Judée qu'il assujettit à son empire, brûla le temple de Jérusalem, emmena captif à Babylone tout notre peuple, et rendit ainsi Jérusalem déserte durant soixante et dix ans jusqu'au règne de Cyrus, roi de Perse.» Suit la citation explicative de Bérose, dans laquelle il est question : 1° de la révolte du gouverneur établi sur l'Égypte, la Syrie inférieure et la Phénicie; 2° de captifs juifs; 3° de dépouilles acquises à la guerre et utilisées pour enrichir les temples de Bel et d'autres dieux. Mais aucun fait précis n'est mentionné. Josèphe poursuit[2] : «Quant à ce que j'ai dit que le temple de Jérusalem avait été brûlé par les Babyloniens, et recommencé à bâtir sous le règne de Cyrus qui dominait dans toute l'Asie, cela paraît clairement par ce que le même Bérose en rapporte dans son troisième livre, dont voici les paroles : „Lorsque Nabuchodonozor eut commencé de bâtir ce mur pour enfermer Babylone, il tomba dans une langueur dont il mourut après avoir régné quarante-trois ans. Evilmérodach, son fils, lui succéda, et ses méchancetés et ses vices le rendirent si odieux que, n'ayant encore régné que deux ans, Nériglissosor, qui avait épousé sa sœur, le tua en trahison et régna quatre ans. Laboros-

1) Josèphe, *Contre Appion,* I, 19.
2) *Op. cit.* Liv. I, chap. 20.

sorcoth, qui était encore fort jeune, régna seulement neuf mois : car ceux-mêmes qui avaient été amis de son père, reconnaissant qu'il avait de très mauvaises inclinations, trouvèrent moyen de s'en défaire, et après sa mort choisirent d'un commun consentement pour régner sur eux Nabonid, qui était de Babylone et de la même race que lui. Ce fut sous son règne que l'on bâtit le long du fleuve avec de la brique enduite de bitume ces grands murs qui enferment la ville de Babylone. Et en la dix-septième année de son règne, Cyrus, roi de Perse, après avoir conquis le reste de l'Asie, marcha avec une grande armée vers Babylone. Nabonid alla à sa rencontre, perdit la bataille et se sauva avec peu des siens dans la ville de Borsype. Cyrus assiégea ensuite Babylone dans la créance qu'après avoir forcé le premier mur, il pourrait se rendre maître de cette place; mais l'ayant trouvée beaucoup plus forte qu'il ne pensait, il changea de dessein et alla pour assiéger Nabonid dans Borsype. Ce prince ne se voyant pas en état de soutenir le siège, eut recours à sa clémence, et Cyrus le traita fort humainement. Il lui donna de quoi vivre à son aise dans la Caramanie, où il passa le reste de ses jours dans une condition privée.“»

Pas un mot qui se rapporte à la construction du temple sous Cyrus! Nous lisons enfin la remarque suivante de Josèphe[1] : ταῦτα σύμφωνον ἔχει ταῖς ἡμετέραις βίβλοις τὴν ἀλήθειαν· γέγραπται γὰρ ἐν αὐταῖς, ὅτι Ναβουχοδονόσορος ὀκτωκαιδεκάτῳ τῆς αὐτοῦ βασιλείας ἔτει τὸν παρ' ἡμῖν ναὸν ἠρήμωσεν καὶ ἦν ἀφανὴς ἐπ' ἔτη πεντήκοντα [Euseb. ἑπτα LLat. ἑβδομήκοντα

1) *Op. cit.* Liv. I, chap. 21.

Lowthius], δευτέρῳ πάλιν τῆς Κύρου βασιλείας ἔτει τῶν θεμελείας ἀπετελέσθη. Comparez ci-dessus[1] . . . . ἅπερ ἔχει πολλὴν ὁμολογίαν καὶ περὶ τῶν ἄλλων τοῖς ἡμετέροις γράμμασι. «Ces paroles de Bérose s'accordent avec nos Saints Livres. Dans ceux-ci il est écrit que Nabucodonosor, en la dix-huitième année de son règne, détruisit notre temple, qu'il demeura entièrement ruiné durant cinquante ans, que l'on en jeta de nouveau les fondements en la deuxième année du règne de Cyrus, et qu'il fut achevé de rebâtir en la seconde année du règne de Darius.»

Josèphe ne dit donc absolument pas qu'il a puisé chez Bérose l'indication de la fondation du temple sous Cyrus. Bien loin de là! γέγραπται γὰρ ἐν αὐταις, dit-il; c'est-à-dire ἐν ἡμετέραις βίβλοις. Il cite Bérose pour constater seulement que ce que cet auteur raconte sur Nabopolossor, Nabucodonosor et leurs successeurs, sur la conquête de Babylone par Cyrus, roi de Perse, etc. . . . s'accorde avec ce qu'en disent les livres bibliques.

Remarquez aussi que, dans sa citation de la Bible, Josèphe identifie la seconde année de Cyrus avec la seconde année d'après le retour[2] et prend en outre «la seconde année de Darius», dans laquelle on commença à travailler[3], pour la date de l'achèvement des travaux. Ce qui est en contradiction flagrante, non-seulement avec le livre d'Esdras[4], mais avec lui-même[5].

Ainsi Bérose ne parle pas de la fondation du temple sous Cyrus; quant à Théophile d'Antioche, il est de

1) *Op. cit.* Liv. I, chap. 19.
2) Esdras III, 8.
3) Esdras IV, 24; V, 2.
4) Esdras VI, 15.
5) *Ant. jud.* XI, IV, 7.

nulle valeur puisqu'il a cité Josèphe et la Bible, en croyant citer l'historien chaldéen.

En résumé, le seul point d'appui des partisans de la fondation du temple sous Cyrus est le livre d'Esdras; mais quand on considère le peu de valeur du Rédacteur final de ce livre, et quand on pense qu'il contient l'unique témoignage qu'on puisse invoquer, on se rendra facilement aux arguments que nous avons énumérés et l'on concluera à une confusion du compilateur, de deux siècles, environ, postérieur aux auteurs contemporains (A^2, Aggée, Zacharie).

Les brillantes espérances qui s'étaient éveillées après la chute de Babylone eurent pour contre-coup la plate réalité et de nombreuses déceptions. La nouvelle communauté était, au commencement, bien loin de pouvoir réaliser ses rêves glorieux : les conditions premières étaient misérables; on ne s'occupa donc pas du tout de la reconstruction du temple (R. Smend[1]) parce qu'on ne pouvait pas le faire assez beau. Ce ne fut que sous Darius, qu'Aggée et Zacharie s'employèrent à faire commencer les travaux (cf. Wellhausen[2]).

1) Rudolf Smend, *Ueber die Bedeutung des jerusalemischen Tempels in der alttestamentlichen Religion,* dans les «Theologische Studien und Kritiken», 1884, p. 715, 716.

2) *Skizzen und Vorarbeiten,* Heft v. Berlin 1893, p. 160, sur Aggée.

VIII

Circonstances historiques.

§ 1. *Cyrus et les captifs.*

Cyrus, fondateur de l'empire perse, avait renversé le roi des Mèdes Astyage, vaincu Crésus roi de Lydie, assiégé et pris Babylone (octobre—novembre 538), détruit l'empire chaldéen, et s'était trouvé maître de toute l'Asie occidentale. En 537 (ou fin 538) il était monté sur le trône du grand royaume.

Ces événements vinrent, pour un temps, exciter et exalter le courage d'un grand nombre d'Israélites qui vivaient dans l'exil. Les menaces de leurs prophètes étaient encore une fois accomplies, aussi s'attendirent-ils à la réalisation des promesses brillantes qui leur avaient été faites si souvent[1]. En 537, la première année de Cyrus, roi de Perse[2], cinquante ans après la destruction de Jérusalem et du temple (586), ils obtin-

1) Ed. Reuss, *La Bible, Les Prophètes,* Tome II. Paris 1876, p. 329; cf. Karl Marti, *Der Prophet Sacharja,* Freiburg i. B. 1892, p. 52.

2) Esdras I, 1; 2 Chr. XXXVI, 22; 3 Esdras II, 1; Josèphe, *Ant. jud.* XI, I, 1.

rent du nouveau roi la permission de rentrer en Palestine, dans la terre de leurs pères, et de relever les ruines de la maison de leur Dieu. Dans l'immense empire nouvellement conquis, vivaient cent peuples divers, séparés les uns des autres par la race, par la langue, par les mœurs, par l'organisation sociale et par la religion[1]. Cyrus comprit, et ce fut sa gloire, qu'il ne fallait pas songer à fondre en un seul peuple, que gouvernerait une loi unique, tant d'éléments hétérogènes. Respectueux de la langue, de la religion et des usages des vaincus, il ne leur demanda que le tribut et l'obéissance; il toucha le moins possible à leurs institutions et leur donna même une grande autonomie et des gouvernements particuliers[2]. Ce qu'il fit pour les peuples nés ou attachés au sol de ses nouvelles provinces, il le fit aussi à l'égard des anciens captifs qu'il trouvait partout transplantés. « Depuis...(?), dit-il, jusqu'à la ville d'Assour et d'Istarit, ...(?), Agave, Isnunnak (Marat), Zambau, Me-Tournou, Dour-il, jusque vers la contrée de Kouti au delà du Tigre dont les demeures avaient été depuis longtemps déplacées, les dieux qui demeuraient au milieu d'eux, je les ai réinstallés à leurs places et je leur ai élevé une demeure vaste et permanente. J'ai aussi réuni tous leurs peuples et je les ai fait retourner dans leurs contrées[3]. »

Ainsi donc cette autorisation, inspirée par le pro-

1) Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* VI, 2.

2) Lenormant, *op. cit.* VI, 3.

3) Traduction d'un cylindre en brique crue. Voir Jos. Halévy, *Cyrus et le retour de l'exil,* dans la Revue des Etudes Juives, Paris 1880, p. 13. — cf. Rawlinson, dans le Journal asiatique anglais. — Transactions of the Society of biblical archaeology, Vol. VII, 1e partie, p. 139—176.

gramme politique du roi, ne s'appliqua pas aux Juifs seuls. L'ordre fut général et tous les anciens captifs des Babyloniens purent également rentrer dans leurs patries respectives[1]. Et ceci contre plusieurs critiques (Reinke, Kœhler, etc.). La tradition juive s'est approprié, sans aucuns droits, cet édit et a voulu faire de Cyrus non-seulement un protecteur des Juifs, mais presque un héros national, bien plus, un adorateur de Jaheweh, qui aurait lui-même réveillé l'esprit du roi. D'après la Bible, Cyrus n'aurait pas seulement été un instrument dans la main du Seigneur, comme tous les princes et les grands de la terre en général; mais volontairement et consciemment il serait entré dans les vues de Dieu et aurait coopéré à l'avancement du plan du salut (Kœhler). Voici, du reste, comment s'expriment Esdras et les Chroniques : « La première année de Cyrus, roi de Perse, afin que s'accomplît la parole de Jaheweh prononcée par la bouche de Jérémie[2], Jaheweh réveilla l'esprit de Cyrus, roi de Perse, qui fit faire de vive voix et par écrit cette publication dans tout son royaume[3] : Ainsi parle Cyrus, roi de Perse : Jaheweh, le Dieu des cieux, m'a donné tous les royaumes de la terre[4], et il m'a commandé de lui bâtir une maison à Jérusalem, en Juda[5]. Qui d'entre vous est de son peuple? Que son Dieu soit avec lui, et qu'il

1) L. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel,* Braunschw. 1847 et ss., p. 199 ss. — M. W. Duncker, *Geschichte des Alterthums,* Berlin 1855—1856, 2e éd., Vol. II, p. 511. — E. Montet, *Histoire d'Israël* (Cours inédit), Quatrième partie, chap. II, § 1.

2) cfr. 3 Esdras II, 1.

3) cf. 3 Esdras II, 2; Josèphe, *Ant. jud.* XI, I, 1.

4) cf. 3 Esdras II, 3; Josèphe, *loc. cit.*

5) cf. 3 Esdras II, 3. 4; Josèphe, *loc. cit.*

monte à Jérusalem en Juda et bâtisse la maison de Jaheweh, le Dieu d'Israël! C'est le Dieu qui est à Jérusalem. Dans tout lieu où séjournent des restes du peuple de Jaheweh, les gens du lieu leur donneront de l'argent, de l'or, des effets et du bétail, avec des offrandes volontaires pour la maison du Dieu qui est à Jérusalem[1]. » « Ce qui faisait ainsi parler Cyrus, dit Josèphe, c'est qu'il avait lu dans les prophéties d'Esaïe[2], écrites deux cent dix ans avant qu'il fût né, et cent quarante ans avant la destruction du temple, que Dieu lui avait fait connaître qu'il établirait Cyrus roi sur diverses nations, et lui inspirerait la résolution de renvoyer son peuple à Jérusalem pour y rebâtir son temple. Cette prophétie lui donna une telle admiration, que désirant l'accomplir il fit assembler à Babylone les principaux des Juifs, et leur dit qu'il leur permettait de retourner en leur pays et de rebâtir la ville de Jérusalem, ainsi que le temple[3]. »

Malheureusement pour Josèphe, la critique biblique renverse d'un coup sa belle légende : la seconde partie d'Esaïe date, non de deux siècles avant Cyrus, mais précisément des temps où ses premières victoires venaient exalter l'esprit des théocrates impatients de réaliser les rêves prophétiques. Ce qu'il y a de vraisemblable sous cette forme légendaire, c'est que les Juifs (de même que d'autres peuples captifs), en raison de sa largeur d'esprit, accordèrent toutes leurs sympathies[4] au grand conquérant. Par un phénomène psy-

1) Esdras I, 1—4; cf. 2 Chron. XXXVI, 22. 23.
2) Esaïe XL—LV.
3) Josèphe, *Ant. jud.* XI, I, 2.
4) cf. K. Marti, *Der Prophet Sacharja,* Freiburg i. B. 1892, p. 5.

chologique, qui n'est pas rare, on trouva bien tout ce qu'il fit et on lui attribua, peu à peu, toutes les belles qualités et les faveurs rêvées.

§ 2. *La première expédition.*

Quelles que fussent, du reste, très exactement les dispositions royales à l'égard des Juifs, le fait est certain, ils profitèrent de la permission accordée. Deux expéditions principales furent préparées, sous la conduite de princes[1] appartenant, dit la tradition, à la famille de David. Ces deux caravanes ne furent vraisemblablement pas les seules. Comme dit M. Renan, des bandes isolées s'organisèrent sans doute, mais nous ignorons leur sort. La route par Circesium et Ribla étant d'au moins trois mois[2], les dangers du voyage, dans l'état où se trouvait l'Orient, devaient être extrêmes[3] et plus d'un hardi pèlerin resta en chemin.

La première caravane dont on ait gardé le souvenir est celle que guidait Schéschbazar[4], fils de Joïakin, ou Jéconias[5]. Elle partit vraisemblablement de Babylone même[6], sans perdre de temps en longs préparatifs, et

1) E. Renan, *Histoire d'Israël,* III, p. 519.

2) Esdras met quatre mois à faire le voyage (Esdras VII, 9).

3) Renan, *loc. cit.*

4) De Saulcy, *Etude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie,* Paris 1868, p. 7, 12. — Renan, *loc. cit.* — cf. notre chapitre précédent «Schéschbazar et Zeroubbabel».

5) cf. Renan, *loc. cit.*, ainsi que notre chapitre précédent. D'autres, sans l'identifier à Zeroubbabel, en font un gouverneur persan; ainsi Stade (*Geschichte des Volkes Isr.*, 1888, II, p. 98 et ss.), K. Marti (*Der Prophet Sacharja*, p. 52) etc.

6) Voyez notre chapitre précédent.

arriva à Jérusalem dès la première année[1] de Cyrus [537 av. J.-C.]. C'est ce Schéschbazar qui est devenu le héros d'un des documents utilisés par le Rédacteur d'Esdras[2]. On lui attribue, mais à tort, l'honneur d'avoir restauré la ville et relevé le temple de ses ruines[3], après de longues années de travaux ininterrompus[4]. Il aurait, en outre, rapporté à Jérusalem tous les vases et les ustensiles sacrés dont Nabucadnetzar s'était autrefois emparé[5]. Cyrus les lui aurait fait remettre par Mithredate, le trésorier[6]. Leur nombre était de trente bassins d'or, mille bassins d'argent, vingt-neuf couteaux, trente coupes d'or, quatre cent dix coupes d'argent de second ordre, mille autres ustensiles. Total 5400, d'après Esdras[7], chiffre inexact, car en faisant l'addition nous n'obtenons[8] que 2499. Nous ne nous attarderons pas à éclaircir ce point qui nous plongerait dans la discussion de la légende. Tout ce que nous savons de cette première expédition est peu sûr : l'auteur du document B d'Esdras, nous l'avons vu, est peu

1) Esdras I, 1.

2) Document B. Voir ci-devant.

3) Esdras V, 16; cf. I, 5.

4) Esdras V, 16.

5) Esdras I, 7. 8; V, 14. 15.

6) Josèphe (*Ant. jud.* XI, I, 3.), dit qu'ils furent remis par Mithredate à Ἀβεσσάρ, satrape de Phénicie et de Syrie, pour les conserver jusqu'à ce que le temple fut rebâti. Abéssar c'est le Schéschbazar de la Bible.

7) Esdras I, 9—11.

8) D'après 3 Esdras II, 12. 13, Cyrus rendit : 1000 coupes d'or, 1000 coupes d'argent, 29 bassins d'argent pour les sacrifices, 30 tasses d'or, 2410 tasses d'argent, plus 1000 autres vaisseaux. Total 5469 objets. — Josèphe (*Ant. jud.* XI, I, 3) a des chiffres encore différents : 50 bassins d'or, 400 d'argent; 50 vases d'or, 400 d'argent; 50 seaux d'or, 500 d'argent; 30 grands plats d'or, 300 d'argent; 30 grandes coupes d'or, 2410 d'argent, plus 1000 autres grands vaisseaux. Total 5210 objets.

digne de foi; il accepte comme véritable histoire les fables qui circulent parmi le peuple.

§ 3. *La seconde expédition.*

Les écrivains sacrés ont gardé un meilleur souvenir de la seconde expédition.

Tandis que Schéschbazar se rendait à Jérusalem avec les plus impatients, les descendants de Juda et de Benjamin qui habitaient la province[1] se groupaient autour de douze chefs[2] dits רָאשֵׁי הָאָבוֹת «chefs de familles[3]». Parmi ces douze se trouvaient Zeroubbabel, fils de Schealthiel, issu de la race royale des Isaïdes, dit la tradition, et peut-être neveu de Schéschbazar, puis Josué[4], fils de Jehozadak, de la race des Aharonides ou Sadokites. La troupe elle-même était avant tout une bande de prêtres et de lévites[5]. «Leurs rangs étaient grossis d'un assez grand nombre d'étrangers qui, admis dans la famille Israélite en qualité de „servants de Jahvé", furent vite considérés comme des esclaves sacrés[6]. C'est ce qu'on appelait les *nethinim*[7] ou *oblats*; beaucoup de pauvres gens s'affiliaient à cette congrégation d'humbles personnes pour avoir de quoi vivre[8].»

1) בני המדינה, Esdras II, 1; Néh. VII, 6.

2) Néh. VII, 7; Esdras II, 2 n'en nomme que onze.

3) Esdras IV, 2. 3; II, 68; cf. I, 5.

4) יְהוֹשֻׁעַ dans Aggée et Zacharie; יֵשׁוּעַ dans Esdras II, 2; IV, 3; V, 2; Néh. VII, 7; XII, 1.

5) Renan, *Histoire d'Israël,* III, 521; IV, 10.

6) cf. Esaïe LXI, 5—6.

7) הנתינים, Esdras II, 43; Néh. VII, 46. — cf. T. André, *L'esclavage chez les anciens Hébreux,* Étude d'archéologie biblique, Paris 1892, p. 147.

8) Renan, *Histoire d'Israël,* III, 516; cf. 488. 489.

L'assemblée entière était de quarante-deux-mille trois cent soixante personnes, de race libre[1], sans compter leurs serviteurs et leurs servantes au nombre de sept mille trois cent trente-sept[2], deux cents[3], ou deux cent quarante-cinq[4] chantres et chanteuses. Ces chiffres sont approximatifs. En additionnant les nombres détaillés dans Esdras II, 3 et ss., on obtient 29,818, plus les onze chefs[5] et les prêtres[6] qui ne purent pas justifier de leur descendance généalogique. En faisant un calcul identique avec les données de Néhémie[7], on trouve 31,089, plus douze chefs[8] et les prêtres qui ne purent pas se légitimer[9]. Si l'on considère enfin chaque famille comme composée de quatre à cinq membres, nous aurions un total de 150,000 à 200,000 personnes (Reinke, Kœhler), chiffre évidemment trop élevé! Le total était très certainement beaucoup plus petit[10].

Les exilés avaient, en outre, 736 chevaux, 245 mulets, 435 chameaux, 6720 ânes.

1) Esdras II, 64; Néh. VII, 66. Même chiffre dans 3 Esdras v, 41. Chez Josèphe 4,620,000 personnes!! (*Ant. jud.* XI, III, 7.) L'apocryphe d'Esdras et l'historien Josèphe placent toute cette liste non du temps de Cyrus, mais sous Darius, fils d'Hystaspe.

2) Esdras II, 65; Néh. VII, 67. Même chiffre dans 3 Esdras v, 42 et Josèphe, *Ant. jud.* XI, III, 7.

3) Esdras II, 65.

4) Néh. VII, 67. Même chiffre 3 Esdras v, 43. Josèphe ne parle pas de chantres et de chanteuses, par contre il énumère encore 4070 lévites, 40,742 femmes et petits enfants en dessous de douze ans etc. . . . (*loc. cit.*)

5) Esdras II, 2.

6) Esdras II, 61.

7) Néh. VII, 8 et ss.

8) Néh. VII, 7.

9) Néh. VII, 73.

10) Voir ci-après. cf. I. Sack, *Die altjüdische Religion*, Berlin 1892, p. 50 et ss.

Cette longue liste aurait été dressée, selon I. Sack[1], seulement un certain temps après le retour, car elle contient l'indication des lieux où les émigrés s'établirent, ainsi que la mention des chefs de familles. Il est cependant assez vraisemblable qu'on l'écrivit sans retard; mais des fautes et des variantes s'y glissèrent après coup[2].

Nous l'avons dit il y a un instant, le nombre des émigrés ne devait pas être très considérable. Les seules tribus de Juda et de Benjamin, qui adoraient Jaheweh à Jérusalem, prirent part à l'œuvre de la restauration. Ceux qui, en 581, étaient partis pour l'Egypte, l'assassinat de Godolias (ou Gedaliah)[3] une fois commis, furent perdus pour le judaïsme[4]. Les habitudes d'idolatrie prirent bien vite le dessus : le jahewisme pur comptait peu d'adhérents et le culte d'Astarté, la Reine du ciel[5], exerçait un attrait bien plus puissant que les menaces orageuses de Jérémie[6]. Quant aux Juifs des dix tribus, ils n'étaient guère disposés à considérer la montagne de Sion comme la seule demeure de Jaheweh : cette idée de centralisation du lieu de culte était chose inconnue de leur temps. Jérusalem et le pays de Juda ne représentaient, pour eux, aucune tradition nationale, pas plus que le temple ne leur rappelait de souvenirs religieux[7]. Ils ne se mêlèrent donc pas de cette entreprise.

1) *Op. cit.* p. 50. 2) Renan, *Hist. d'Israël*, III, 521.
3) Jérém. XLI, 2 et ss. 17; XLVIII, 7. — cf. Renan, *Hist. d'Israël*, III, 371.
4) cf. K. Marti, *Der Prophet Sacharja*, Freiburg i. B. 1892, p. 23. — E. Montet, *Hist. d'Israël* (Cours inédit), Quatrième partie, chap. I, § 3.
5) Jérémie XLIV, 17 et ss.
6) cf. Renan, *Hist. d'Israël*, III, 374. 375.
7) cf. I. Sack, *Die altjüdische Religion*, Berlin 1892, p. 49, 50.

Il ne faut pas croire non plus que tous les descendants de Juda et de Benjamin se décidèrent à rentrer en masse en Judée. Beaucoup, et les riches surtout, ne voulurent pas quitter Babylone[1]. Les uns s'étaient faits aux habitudes nouvelles, les autres trouvèrent des conditions d'établissement favorables[2] : ils possédaient[3] des biens-fonds dans les villes et dans les campagnes[4], exerçaient des industries, faisaient le commerce, fréquentaient peut-être même la cour[5]. Il n'était pas facile de les arracher au bien-être dont ils jouissaient; mais, tout en renvoyant à plus tard leur départ, ils aidèrent de leurs finances les plus zélés[6].

§ 4. *La part des émigrés dans l'œuvre de la restauration.*

La troupe qui revint de Babylone à Jérusalem avec les douze chefs de familles, rêvait la restauration du culte et l'exécution du programme fantaisiste du pro-

1) cf. Reuss, *La Bible, Les Prophètes,* Tome II. Paris 1876, p. 330. — Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* IV, 89 etc. . . . Esdras I, 6. — E. Montet, *op. cit.* Quatrième partie, chap. II, § 1.

2) cf. M. Vernes, *Les résultats de l'exégèse biblique,* Paris 1890, p. 67.

3) Qu'on n'objecte pas que les «esclaves» en Babylonie ne pouvaient rien posséder. Les Juifs d'abord n'étaient pas des esclaves, mais des vassaux de la Perse, jouissant certainement d'une assez grande indépendance (cf. M. Vernes, *Les résultats* etc., p. 67). Quoi qu'il en soit, les esclaves avaient le droit de propriété en Babylonie. (Oppert, *La condition des esclaves à Babylone,* Broch. Paris 1888, p. 4. — T. André, *L'esclavage chez les anciens Hébreux,* Paris 1892, p. 156.)

4) Josèphe, *Ant. jud.* XI, I, 1—3.

5) I. Sack, *op. cit.* p. 50. — E. Montet, *op. cit.* Quatrième partie, chap. I, § 3.

6) Esdras I, 6; cf. VIII, 25—27. 33.

phète Ezéchiel[1]. Les lévites avaient, sans doute, poussé beaucoup au retour[2]. Ne vivant guère que des produits de l'autel, ils avaient un intérêt majeur à ce que les sacrifices reprissent le plus tôt possible[3]. D'autre part Ezéchiel avait inauguré un type nouveau du prophétisme. En élevant la conception de Dieu, en faisant de Jaheweh une divinité sombre et presque inaccessible, il rendait indispensable l'intermédiaire du prêtre[4]. Or ces doctrines avaient trouvé un terrain propice parmi ceux qui se décidèrent plus tard au retour. Mais, si la construction du temple était décidée en principe, il ne fut pas question d'exécuter ce projet au début du séjour. On avait bien d'autres obligations et, bon gré mal gré, il fallut se résoudre à attendre[5]. Tout ce que l'on put faire, pour le moment, fut de constituer le trésor de l'œuvre[6]. Les chefs de familles, mis à contribution, donnèrent, selon leurs moyens, soixante-un mille dariques d'or et cinq mille mines d'argent[7], soit 1,695,000 francs, en évaluant la darique à 15 francs, et la mine d'argent (de 50 sicles) à 156 francs. Ils firent

1) Josèphe (*Ant. jud.* XI, I, 3), raconte que Cyrus écrivit à ce moment une lettre aux Grands et aux Gouverneurs de Syrie, ordonnant qu'on fît des dons aux Juifs (cf. Esdr. I, 4; 3 Esdras II, 6). Il fixait les mesures du temple (largeur 60 coudées, hauteur 60 coudées, soit un cube d'environ 30 mètres) et déclarait que tous les travaux (cf. Esdras VI, 4; 3 Esdras VI, 25, dans l'édit de Darius) se feraient à ses frais. (cf. K. Marti, *Der Prophet Sacharja,* p. 52.)

2) Renan, *Histoire d'Israël,* III, 516.

3) Renan, *op. cit.* IV, 10.

4) E. Montet, *op. cit.* Quatrième partie, chap. I, § 5.

5) cf. H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart,* Vol. II, 2e partie. Leipzig 1876, p. 83. — K. Marti, *op. cit.* p. 53.

6) Esdras II, 68. 69.

7) On ne peut accorder qu'une crédibilité relative à ces chiffres, visiblement exagérés par la légende.

en outre confectionner, à leurs frais, cent tuniques sacerdotales[1].

Quant aux « hommes du peuple »[2], beaucoup n'avaient été poussés au retour que par l'espérance d'un rétablissement glorieux de la nation et de son rôle politique partout prépondérant : c'étaient des ambitieux pressés d'arriver au but, sous la direction théocratique : bien peu n'avaient eu que la pensée du temple à reconstruire[3], qu'ils fussent prêtres ou lévites, chefs de familles ou hommes du peuple.

Les émigrés se rendirent dans les villes dont ils étaient originaires[4]. Ils tombèrent au milieu de leurs anciens frères qui avaient été laissés sur le sol palestinien, lors de la déportation. Le pays contenait encore d'assez nombreux Juifs. L'élite seule avait été transportée en Babylonie, afin de cesser de fournir des éléments à de nouvelles révoltes[5], tandis que la campagne avait conservé la plus grande partie de ses habitants[6]. M. Maurice Vernes[7] se demande donc si l'œuvre de la restauration ne se fit pas en quelque sorte d'une façon toute spontanée, par le seul développement des éléments restés en Judée, ou bien si elle fut provoquée ou aidée par l'arrivée des émigrés Babyloniens[8]. Il in-

1) Esdras II, 69.

2) Esdras II, 3; Néh. VII, 7 : אנשי עם ישראל, par opposition aux prêtres, lévites etc.

3) E. Reuss, *La Bible, Les Prophètes,* Tome II, p. 330.

4) Esdras II, 70; cf. 3—39. — Graetz, *op. cit.* II[e] vol., 2[e] partie, p. 80.

5) cf. M. Vernes, *Les résultats de l'exégèse biblique*, Paris 1890, p. 67.

6) Renan, *Histoire d'Israël*, III, 375.

7) *Les résultats* etc. . . . p. 67.

8) « La question qui se pose ici est de savoir si l'initiative prise par les prophètes israélites de reconstruire le temple de Jahveh et l'accomplissement de cette haute tâche sous la double direction d'un chef civil et

cline pour la première alternative. « Sans nier, dit-il[1], que les Israélites fixés à Jérusalem et dans le pays Judéen aient pu recevoir le secours de leurs frères déportés, soit sous la forme d'un retour au pays natal, soit sous celle d'envois de diverse nature, nous ne voyons aucune raison pour ne pas admettre que c'est au sein même de la population restée dans la mère patrie qu'est né peu à peu le propos de relever le sanctuaire de Jahveh. La résolution ayant été prise, des hommes d'initiative ont su rapidement mener l'œuvre à bien sous la direction des prophètes. »

Cette idée, légitime en soi, est présentée sous une forme trop absolue. Qu'on ne l'oublie pas, les Juifs du commun peuple restés en Judée n'avaient plus de culte organisé[2] et, au milieu des influences païennes, le Jahewisme ne dut guère faire de progrès! Il y eut même des prophètes qui prêchèrent l'idolatrie[3]. En revanche, c'est en Babylonie que se trouvait et l'élite de la nation, et la vraie conscience israélite[4]. Il dut y avoir la collaboration des deux éléments, comme l'a

d'un chef religieux, de Zorobabel et de Josué, doivent être attribués aux seuls Juifs demeurés sur le sol de la mère patrie, ou s'il leur a fallu à cet égard une impulsion du dehors. Il est fort possible en effet que, à la faveur de circonstances politiques assurant la tranquillité matérielle, Jérusalem et sa banlieue se soient repeuplées peu à peu par l'effort constant d'une population laborieuse : auquel cas nous devrions voir dans Zorobabel le chef des Judéens restés en Palestine. Non seulement la chose est possible, mais nous la tenons pour probable. » (M. Vernes, *Précis d'hist. juive*, p. 563.)

1) *Précis d'histoire juive depuis les origines jusqu'à l'époque persane*, Paris 1889, p. 572.

2) 2 Rois XVII, 29—31.

3) Zach. XIII, 2 et ss.

4) Renan, *Hist. d'Israël*, III, 376. — E. Montet, *op. cit.* Quatrième partie, chap. I, § 3.

insinué, sans y insister suffisamment, M. Vernes[1]. Les habitants des campagnes de Juda ont pu rêver un rétablissement national, ils ont pu songer à relever les *murs* de Jérusalem; mais ce sont les déportés babyloniens, et parmi eux la classe sacerdotale surtout, qui ont songé au *temple* et à la restauration religieuse.

§ 5. *La réorganisation du culte.*

Que fit-on alors très exactement?

La Bible nous donne peu de renseignements et nous en sommes plus ou moins livrés aux hypothèses; les indications ne recommencent qu'avec l'avènement de Darius I^er^, fils d'Hystaspe.

Josèphe raconte[2] que les Juifs jetèrent les fondements du temple[3]; mais les nations voisines et en particulier les Cuthéens (Samaritains) prièrent les gouverneurs persans d'empêcher la suite des travaux. Ceux-ci, achetés à prix d'argent, à l'insu de Cyrus, négligèrent les ordres qu'ils avaient reçus. Après l'avènement de Cambyse une lettre pleine de médisances contre les Juifs lui fut aussitôt adressée[4] : très irrité, il ordonna des recherches dans les archives du royaume. On y trouva que Jérusalem avait été de tout temps l'ennemie des rois; aussi ordonna-t-il la suppression[5] immédiate

1) *Les résultats de l'exégèse biblique,* Paris 1890, p. 67.
2) *Ant. jud.* XI, II, 1.
3) Il ne fait pas mention d'un autel des sacrifices bâti sous Cyrus.
4) cf. 3 Esdras II, 16—21.
5) cf. 3 Esdras II, 22—25.

des travaux[1]. Ainsi l'ouvrage fut interrompu pendant neuf ans[2] jusqu'à l'avènement de Darius, fils d'Hystaspe.

M. Imbert[3] suppose qu'on bâtit alors un premier temple qui fut détruit entièrement, puis rebâti depuis ses fondements, non sous Darius Ier, mais sous Darius II. (De même d'autres critiques.) La plus grande partie des commentateurs du reste estiment que le chapitre troisième d'Esdras est à sa place chronologique et ne s'opposent nullement au récit traditionnel. Sept mois après leur arrivée, les Juifs auraient rebâti l'autel des holocaustes et auraient célébré la fête des tabernacles; la seconde année, le second mois, ils auraient fondé le temple que les inimitiés des Samaritains et les édits contraires des successeurs de Cyrus, les empêchèrent de reconstruire. C'est là un tissu d'anachronismes et il faut nous résoudre à ignorer bien des détails, faute de documents. Voici cependant ce que nous pouvons supposer.

Les émigrés des deux bandes, celle conduite par Schéschbazar et celle où se trouvaient Zeroubbabel et Josué, parsemés dans les campagnes et dans les villages qui étaient restés debout, élevèrent probablement de petits autels[4]. Ce furent, comme dit M. Renan[5],

1) Esdras IV, 7—24, place ces faits non sous le successeur immédiat de Cyrus, mais sous Artaxerxès, qu'on a voulu identifier avec Pseudo-smerdis. De même 3 Esdras II, 15—25. Josèphe fait à peine mention du temple : il parle des travaux de fortification et de la reconstruction des murs de la ville. — Le règne de Cambyse est ignoré de Pseudo-Esdras (cf. 3 Esdras V, 70).

2) *Ant. jud.* XI, II, 2.

3) *Le temple reconstruit par Zorobabel,* «Muséon» 1888, p. 53.

4) cf. K. Marti, *Der Prophet Sacharja,* Freiburg i. B. 1892, p. 54. — I. Sack, *Die altjüdische Religion,* Berlin 1892, p. 53. Selon ce dernier auteur, les retards proviennent de la lutte des partis (*op. cit.,* p. 55).

5) A propos de celui relevé à Jérusalem sur l'ancien emplacement du sanctuaire, *Histoire d'Israël,* IV, 11. — cf. *Mission de Phénicie,* p. 219 et ss.

« l'analogue de ces modestes petits autels rebâtis à la hâte avec les débris de temples plus anciens, que les païens du Liban, à la fin du IVe siècle, improvisaient dans les moments où la réaction leur était favorable. » On aurait peine à croire que la troupe des prêtres et des lévites négligeât ce culte élémentaire[1]; mais ils se sont contentés de cela; Jérusalem était un monceau de ruines, les chacals y rôdaient en poussant des cris lamentables[2], et, pour y bâtir quoi que ce fût, il fallait être organisé et disposer de beaucoup de temps et de grandes sommes dans des travaux préliminaires. Seuls quelques zélés entreprirent peut-être de déblayer les pierres amoncelées; mais la faim et le découragement les chassèrent bientôt de ces solitudes.

§ 6. *L'intervention des Samaritains.*

Les Juifs auraient eu cependant l'occasion de hâter les travaux. Les Samaritains[3], qu'on désigna plus tard sous le nom d'« ennemis des Juifs », ayant appris que les exilés songeaient à restaurer[4] le culte du Dieu qu'ils invoquaient aussi[5], vinrent offrir à Zeroubbabel,

1) Josèphe, il est vrai, ne parle de la construction d'un autel que sous Darius (*Ant. jud.* XI, IV, 1).

2) Lament. V, 18.

3) « Pas de doute possible sur ces adversaires des Juifs : ce sont bien les Cuthéens (ou Samaritains), substitués aux dix tribus d'Israël emmenées en captivité. » De Saulcy, *Etude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie*, Paris 1868, p. 23; cf. Graetz, *Geschichte der Juden*, Leipzig 1876, Vol. II, 2e partie, p. 85, note; etc.

4) Esdras IV, 1 porte : « bâtissaient un temple ». Ce verset est du Rédacteur final. Voyez ce que nous en avons dit ci-devant, p. 49.

5) Esdras IV, 2.

à Josué et aux autres chefs de familles de bâtir le temple à frais communs[1].

Les Samaritains étaient une population mixte de déportés étrangers[2] envoyés en Palestine par Esar-Addon, roi d'Assyrie[3], et de Juifs des dix tribus restés dans le pays après la destruction du royaume d'Israël. « Nul doute qu'il n'y ait eu, à la suite de l'introduction de colonies venant de la haute Asie, un certain mélange de races; mais la majorité de la population était d'origine israélite : elle eut bientôt absorbé les éléments étrangers, et les descendants des anciens Éphraïmites, appelés plus tard Samaritains, ont été tout aussi bien des Juifs que ceux de Jérusalem[4]. » Ils avaient un temple sur la montagne de Garizim, près de Sichem, leur capitale[5]. Le culte n'était pas pur, car, quoique Jaheweh fût un Dieu reconnu, des éléments païens, apportés par les nouveaux venus, s'étaient nécessairement infiltrés et unis aux anciennes traditions souvent teintées elles-mêmes de polythéisme. Peut-être même Jaheweh ne fut-il d'abord qu'un des dieux du panthéon Samaritain[6]. Les descendants de Juda et de Benjamin ou, plus exactement, le parti[7] que les douleurs de l'exil en Babylonie avait ancré dans le pur monothéisme, tel que l'esprit sacerdotal

1) Josèphe, *Ant. jud.* XI, IV, 3.

2) De cinq nations différentes, qui avaient chacune un Dieu particulier, dit Josèphe (*Ant. jud.* XI, XIV, 3).

3) Esdras IV, 2. 10; 2 Rois XVII, 24 et ss.

4) E. Reuss, *La Bible, Histoire des Israélites depuis la conquête*, etc. Paris 1877, p. 37.

5) Josèphe, *Ant. jud.* XI, VIII, 6. 7; XII, V, 5.

6) cf. Graetz, *Geschichte der Juden,* II, 2, p. 85.

7) cf. Montet, *op. cit.* Quatrième partie, chap. I, § 4.

s'était plu à le dépeindre, et qui avait lui-même transformé bien des points de doctrine, considéra tout mélange comme une souillure inique et repoussa avec horreur les offres reçues[1].

Les Samaritains virent là un affront personnel. Leur éclectisme religieux ne pouvait comprendre tant d'étroitesse d'idées, destinée à sauvegarder le pur monothéisme[2]. La lutte s'engagea[3], lutte sourde et haineuse, qui dura tant que les deux nations subsistèrent[4]. Pour se venger, les Samaritains cherchèrent à entraver les travaux et à décourager le peuple de Juda; ils l'intimidèrent pour l'empêcher de bâtir et ils gagnèrent à prix d'argent des conseillers pour faire échouer[5] l'entreprise[6]. Comme le remarque Reuss[7], « il sera permis de croire que ces menées politiques[8] n'ont pas été la seule cause de l'interruption[9] des travaux. Du moins dans les écrits des auteurs contemporains, Aggée et Zacharie, il n'y a pas la moindre allusion à des obs-

1) Esdras IV, 3.

2) cf. Graetz. *Geschichte der Juden,* II, 2, p. 86.

3) cf. Josèphe, *Ant. jud.* IX, XIV, 3; XI, VIII, 6; XII, V, 5. Josèphe parle deux fois de ces mêmes événements : une fois sous Cyrus, une fois sous Darius.

4) cf. les Evangiles.

5) Esdras IV, 4. 5; cf. Josèphe, *Ant. jud.* XI, II, 1.

6) Peut-être il y a-t-il là les traces d'une exagération intentionnelle, ayant pour but d'excuser les retards. Les édits qui suivent et qui ne font pas la moindre mention du temple, se rapportent, nous l'avons vu, à des événements postérieurs à Darius Ier. Le fragment Esdras IV, 6—23 a été antidaté par le Rédacteur final.

7) *Op. cit.,* p. 330.

8) Il n'est pas question ici, bien entendu, des menées politiques racontées Esdras IV, 6—23.

9) Nous reproduisons le mot « interruption », ayant égard aux travaux possibles de déblaiement; mais il n'est pas encore question de fondations posées.

tacles de ce genre. Ils insinuent au contraire que les travaux avaient été délaissés en grande partie par suite de l'indifférence des colons mêmes, à la décharge desquels on pourra cependant alléguer le fait que dans ces premiers temps ils ont dû avoir à lutter contre des difficultés matérielles, comme elles sont inséparables de tout établissement nouveau, dans un pays où tout est à créer et où les besoins sont hors de toute proportion avec les ressources». «La misère en ces premiers temps du retour dut être horrible. Pas de maisons; pas de terres à cultiver[1]; les ressources apportées de Babylonie s'épuisaient chaque jour ... Les terres ne furent nullement rendues à leurs anciens propriétaires[2]. Les ennemis d'Israël s'étaient emparés de presque toutes. Pas de commerce, pas de luxe à desservir[3].» Puis de mauvaises récoltes et des sécheresses désastreuses vinrent exténuer la communauté. Les gens de peu de foi durent souvent envier le sort de ceux qui étaient restés en Mésopotamie[4].» L'enthousiasme qui avait poussé à l'émigration se refroidit considérablement. On compara la réalité aux tableaux fantastiques dont les imaginations s'étaient longtemps nourries[5]. La réaction fut d'autant plus forte. On passa aux extrêmes opposés et, cessant de s'occuper d'une œuvre qui semblait compromise pour avoir été commencée trop tôt, chacun ne pensa plus qu'à ses propres affaires.

1) cf. E. Montet, *op. cit.* Quatrième partie, chap. I, § 2.
2) Ceci soit dit contre Graetz, *op. cit.*, II, 2e partie, p. 80.
3) Renan, *Histoire d'Israël*, IV, 4.
4) Renan, *loc. cit.*
5) cf. Reuss, *loc. cit.*

§ 7. *Les prêtres-prophètes et la fondation du temple.*

Ce fut pendant ce laps de temps que Schéschbazar, prince de Juda, mourut. Zeroubbabel, son neveu, lui succéda. Il avait été jusque là simple chef de familles, mais, soit qu'il fût véritablement de race royale et le plus proche descendant de David après Schéschbazar[1], soit que la tradition, désireuse de conserver la succession héréditaire des princes, lui ait assigné plus tard cette place d'honneur, il avait dû se distinguer d'entre les autres chefs. Il en fut de même de Josué : de son côté, il revêtit la charge de grand-prêtre[2], peut-être conformément à ce qui se passait en Babylonie[3].

On ne songeait plus guère alors à l'œuvre de la restauration. La grande masse avait tout oublié, promesses glorieuses et ardents désirs; seule la classe sacerdotale, ou mieux encore, la catégorie de personnes qui aspiraient à le devenir, avait des réveils momentanés et éprouvait le désir de faire quelque chose. Ce fut du sein des prêtres et des lévites que surgirent les prophètes du moment. Le prophétisme a changé de caractère[4]; du reste ce n'est plus qu'un feu mou-

1) Nous en doutons. Voyez le commentaire I, 1 et II, 23.

2) cf. ci-après, le Commentaire sur I, 1.

3) Jérémie, dans une prophétie d'avant l'exil, après avoir déclaré que «David ne manquera pas d'un successeur» (XXXIII, 17; cf. 21. 22), en dit autant des *prêtres-lévites* qui «ne manqueront jamais de successeurs» pour servir Jaheweh (XXXIII, 18; cf. 21. 22). Si le grand-prêtre des temps postérieurs avait existé alors, le prophète n'aurait eu garde de le nommer et de lui accorder, à lui seul, les promesses qu'il a faites à l'ancien corps ecclésiastique, dans son ensemble.

4) Comparez ce que nous avons dit, ci-devant, d'Ezéchiel, au commencement du § 4, p. 89.

rant : il prêche le temple, le culte matériel et l'acte sensible. Le temps n'est plus où l'on s'écriait : „Qu'ai-je à faire de la multitude de vos sacrifices? je suis rassasié des holocaustes. Cessez vos vaines offrandes, lavez-vous, purifiez-vous, cessez de faire le mal, recherchez la justice[1]". Ce qui est maintenant prêché, c'est la religion des œuvres : les prêtres prêchent leur propre restauration.

Il dut y avoir vraisemblablement une série de prêtres-orateurs, qui surgissaient dans les villes mêmes où les émigrés s'étaient réfugiés, ou qui parcouraient la contrée pour relever le courage. Mais on n'a pas gardé le souvenir d'aucun d'entre eux : ils durent néanmoins avoir une certaine action. Sous leur influence l'idée de la centralisation du culte à Jérusalem fait des progrès. Ils se servent du reste tous d'un même argument : les mauvaises récoltes et la misère sont la conséquence de la négligence du peuple, la bénédiction de Dieu ne peut revenir qu'avec la construction du temple. Le peuple alors, ou persuadé en partie, ou fatigué d'entendre tonner de continuelles menaces, se décida à aller à Jérusalem[2] qui n'était qu'un amas de ruines inhabitables[3].

Darius I^er^, fils d'Hystaspe, venait alors de monter sur le trône de Perse.

Le septième mois[4], qui est le mois de Tischri ou

1) Esaïe I, 11—17. cf. Amos VI, 14. 15. 21—27.

2) Esdras III, 1.

3) Lamentations V, 18.

4) 3 Esdras V, 46; Josèphe, *Ant. jud.* XI, IV, 1, disent «de l'arrivée des captifs à Jérusalem». Selon ces auteurs le convoi de Zeroubbabel ne partit que la première année de Darius. Esdras III, 1 ne détermine rien. Selon nous ce chapitre parle de faits qui se sont passés sous Darius I^er^.

Ethanim (septembre-octobre), on bâtit à Jérusalem le grand autel des sacrifices sur l'emplacement même du premier[1]. Dès le premier jour du mois[2] les holocaustes furent offerts solennellement, les anciennes fêtes furent organisées et l'on célébra entre autres celles des tabernacles[3]. C'était une occasion de réunir tous les Israélites à Jérusalem.

La classe sacerdotale triomphait. Dès ce moment, comme dit M. Renan[4], les préoccupations liturgiques devinrent tout à fait dominantes en Israël.

Après avoir achevé la construction de l'autel, ce qui n'était ni bien long, ni bien coûteux, on fit quelques préparatifs pour la reconstruction du temple lui-même : des déblaiements avant tout. La tradition prétend que l'on fit les choses en grand, que l'on donna de l'argent aux tailleurs de pierre et aux charpentiers, et des vivres, des boissons et de l'huile aux Sidoniens et aux Tyriens, pour qu'ils amenassent par mer jusqu'à Japho des bois de cèdre du Liban, suivant l'autorisation qu'on avait eue autrefois du roi Cyrus[5]. Ce qui est plus probable c'est qu'on prit le bois palestinien qui croissait dans les environs de Jérusalem même[6] : quant aux pierres, les ruines en fournissaient en assez grand nombre et les Israélites qui mouraient de faim ne devaient guère avoir de vivres, de boissons et d'huile de reste, pour en donner aux Sidoniens et aux Tyriens,

1) Esdras III, 2. 3; 3 Esdras V, 47; Josèphe, *Ant. jud.* XI, IV, 1.
2) Esdras III, 6.
3) Esdras III, 4; 3 Esdras V, 50; Josèphe, *Ant. jud.* XI, IV, 1.
4) *Histoire d'Israël,* IV, 10.
5) Esdras III, 7; 3 Esdras V, 53; Josèphe, *loc. cit.*
6) Aggée I, 18; cf. le Commentaire.

comme du temps de Salomon[1]. Mais n'anticipons pas. Le zèle des enfants d'Israël ne fut qu'un feu de paille. L'autel une fois bâti et le service déjà bien assez coûteux des sacrifices une fois organisé, ils croyaient avoir suffisamment accordé à Jaheweh et pouvoir compter dès lors sur les belles récoltes qui leur avaient été promises. Les prêtres-prophètes n'étaient pas de cet avis et, pour avoir un temple, ne voulaient pas attendre qu'un peu de prospérité fût venue dans la nation. Connaissant la mobilité de sentiments d'une foule, ils voulaient battre le fer pendant qu'il était chaud. Ce que vous offrez là sur l'autel est souillé, car, impurs, vous êtes en contact perpétuel avec un cadavre : le temple en ruines amoncelées! Ainsi prêche l'un d'eux, un anonyme dont nous possédons une courte prophétie[2]. On l'écoute et l'on jette les fondements du temple le vingt-quatrième jour du neuvième mois (Kislev, novembre—décembre), vraisemblablement la première année[3] de Darius Ier.

Une autre tradition, rédigée plus tard et, par cela même plus incertaine[4], place ce fait le second mois (Iyar ou Siv; avril—mai) de la seconde année[5]. Tous les lévites qui avaient vingt ans et plus[6], Josué et ses

1) Ce récit est une imitation manifeste de celui de la construction du temple sous Salomon.

2) Aggée II, 11—19. Nous le nommons A^2.

3) Voir Introd. IV, § 6, p. 36 et Commentaire.

4) Esdras III, 8—13.

5) 3 Esdras V, 54; Josèphe, *Ant. jud.* XI, IV, 2 confondent les années du roi Darius avec l'année de l'arrivée à Jérusalem. 3 Esdras V, 55 dit que le temple fut fondé le 1 décembre, conformément à A^2.

6) Esdras III, 8; 3 Esdras V, 56; Josèphe, *Ant. jud.* XI, IV, 2.

trois fils[1], et ses frères[2] et Kadmiel, descendant de Juda[3], avec ses fils[4] dirigèrent et hâtèrent[5] les travaux. Les sacrificateurs revêtus de leurs habits pontificaux[6] assistèrent à la fête, avec des trompettes[7]; de même les lévites et les descendants d'Asaph[8]. Mais plusieurs des prêtres et des lévites et des chefs de familles âgés qui avaient vu le premier temple dans sa magnificence[9], soupiraient et pleuraient à grand bruit[10], saisis d'une vive douleur à la vue du modeste édifice qu'on fondait sous leurs yeux[11]. En revanche, les générations nouvelles se livraient à une grande joie[12] et dansaient autour des murs qui s'élevaient. Ce bel élan ne fut pas de longue durée. Les travaux furent probablement délaissés dès que les récoltes manquées vinrent démentir les promesses reçues. Décidément ce n'était pas encore le moment de rebâtir le temple[13], se disait-on de toutes parts. Ceux-mêmes qui auraient dû être les plus zélés, rêvaient un édifice grandiose et regardaient

1) Josèphe, *loc. cit.*; Esdras III, 9 dit seulement «ses fils», de même 3 Esdras v, 56.

2) Esdras III, 9; 3 Esdras v, 56; Josèphe, *loc. cit.*

3) Josèphe, *loc. cit.*, dit : Ζοδμοῆλον frère de Juda, fils d'Aminadab, avec ses fils. — 3 Esdras v, 56 dit : Καδμιὴλ, son frère, et les fils de Ἡμαδαβοὺν, et les fils de Ἰωδὰ fils d' Ἡλιαδοὺδ avec ses fils et ses frères.

4) Id. id. id.

5) Id. id, id.

6) Esdras III, 10; 3 Esdras v, 57; Josèphe, *loc. cit.*

7) Id. id. id.

8) Id. id. id.

9) Esdr. III, 12; 3 Esdr. v, 60; Josèphe, *loc. cit.*

10) Id. id. id.

11) Le nouveau temple reproduisait sans doute l'ancien, mais avec moins de grandeur et de magnificence. (cf. Renan, *Hist. d'Israël,* IV, 12; Josèphe, *Ant. jud.* XV, XI, 1.)

12) Esdras III, 12—13; 3 Esdras v, 61. 62; Josèphe, *loc. cit.*

13) Agg. I, 2.

avec mépris[1] le petit temple : ce n'était pas fait pour encourager les travailleurs.

Environ huit mois après la pose de la première pierre, le premier jour du sixième mois (Elul; août—septembre) de la seconde année de Darius Ier, Aggée parut. Il reprit la série des arguments de ses prédécesseurs, mettant à profit les circonstances actuelles[2] : il obtint la reprise des travaux. Peu après lui, Zacharie vint unir ses efforts aux siens, et ainsi la construction du temple se poursuivit, au milieu des hésitations[3], jusqu'à la sixième année de Darius (en 516). Le temple fut achevé et solennellement inauguré le 3 Adar (deuxième mois, février—mars)[4]. L'unité de lieu de culte était constituée.

Un mot encore avant de clore ce chapitre. Comment surgirent les prêtres-prophètes qui prêchèrent la reconstruction du temple?

Certains auteurs en feraient presque les porte-paroles attitrés de Zeroubbabel et de Josué, qui ne savaient trop comment secouer le peuple de sa torpeur. D'autres, ainsi M. I. Sack[5], pensent que les prophètes furent envoyés de Babylone par les Juifs qui y étaient

1) Agg. II, 3; Zach. IV, 10.

2) cf. Cornill, *Einleitung in das Alte Test.,* Freiburg i. B. 1891, p. 192.

3) Josèphe (*Ant. jud.* XI, IV, 2 et ss.) et 3 Esdras (V, 64 et ss.) placent après la fondation du temple sous Darius, une seconde intervention des Samaritains qui auraient provoqué les mesures racontées Esdras V, 3 à VI, 13. Il y a là très probablement une confusion.

4) Josèphe (*Ant. jud.* XI, IV, 7) dit : le 23 Adar de la neuvième année de Darius. Ailleurs (*Contre Appion,* I, 31) il dit la seconde année de Darius, ce qui est une confusion manifeste avec la date de la reprise des travaux (*Ant. jud.* XI, IV, 2). — 3 Esdras VII, 5 dit : le 23 Adar de la sixième année de Darius.

5) *Die altjüdische Religion,* Berlin 1892, p. 56.

restés et étaient désolés de voir les partis à Jérusalem négliger la construction du temple, le parti des prêtres avec Josué, et celui des Isaïdes avec Zeroubbabel. Mais rien, dans la Bible, ne montre cette lutte[1]. Ce qu'il y a de plus vraisemblable, c'est qu'ils naquirent spontanément du sein même de la communauté, d'entre les prêtres et d'entre les lévites impatients de restaurer le culte qui devait les faire vivre, et réaliser l'idéal rêvé dès les temps de la captivité.

1) L'argumentation de M. Sack à propos d'Aggée II, 15—19 et II, 23 (*op. cit.*, p. 57, 58) est loin d'être satisfaisante.

IX

But.

L'anonyme A^2 et Aggée poursuivent un même but général. Nous n'avons pas de peine à le découvrir : c'est de pousser à la reconstruction du temple et, par là, au rétablissement du culte régulier. A^2 prêche, il est vrai, en faveur de la fondation de la maison de Jahe-weh, tandis qu'Aggée s'occupe de la reprise des travaux un instant délaissés; mais, à part cette différence, le plus parfait accord règne entre les deux écrits. Le but est unique : les promesses d'avenir, les perspectives messianiques ne sont que des moyens utilisés par les auteurs pour déterminer les volontés. Reinke[1], selon nous, a tort d'affirmer qu'Aggée s'est proposé, comme but secondaire, d'annoncer le Messie et de réveiller le zèle pour le Règne de Dieu.

Mais pourquoi le prophète désire-t-il si ardemment la reconstruction du temple? La classe sacerdotale, qui vivait des revenus du culte, ne devait pas trouver

1) *Der Prophet Haggai,* Münster 1868, p. 19.

son compte dans les offrandes de peu d'importance que l'on présentait sur l'autel des holocaustes, construit peu auparavant. Un culte pompeux attire les grands et leurs dons, puis stimule les plus petits à faire davantage. Evidemment les prêtres devaient désirer, en vue de leurs intérêts matériels, le rétablissement d'un culte régulier[1]. Mais à part cette raison toute personnelle nous n'aurons pas de peine à en trouver une autre plus profonde et moins utilitaire. Après la sortie d'Egypte, disent les Livres Saints, Jaheweh avait conclu une alliance avec Israël et avait choisi pour demeure le Tabernacle. Plus tard, il accepta[2] de résider dans le temple que lui avait bâti Salomon et l'alliance se trouva liée au temple. Avec sa destruction (en 586) l'alliance était rompue de fait. Voulait-on la renouveler, voulait-on que Jaheweh revînt habiter au milieu des déportés, la reconstruction du temple devenait la condition indispensable[3]. Tant qu'il n'y avait pas de sanctuaire, Jaheweh était censé étranger à Israël. Il était retourné, croyait-on, sur le Sinaï[4], la montagne sainte[5]; et le peuple était privé des bénédictions temporelles, qui étaient le don du Dieu résident. Voilà pourquoi Aggée s'écrie, dès que les travaux furent repris : « Je suis avec vous, dit Jaheweh des armées, je reste fidèle à l'alliance que j'ai conclue avec vous lorsque vous sortîtes de l'Egypte,

1) cf. Renan, *Hist. d'Israël*, IV, 20.

2) 1 Rois IX, 3; 2 Chron. VII, 12; VII, 16.

3) Ainsi Keil, *Commentaire*, p. 493.

4) Ezéchiel XXXVI, 9; XXXVII, 27; XLVIII, 35; Jérém. XXV, 38; Ps. LXXVIII, 60; etc. . . . Voir notre commentaire Agg. II, 4.

5) cf. Renan, *Histoire d'Israël*, I, 182 et ss.

et mon esprit demeure au milieu de vous[1].» C'est un point de vue éminemment sacerdotal, que nous nous abstiendrons de juger. Il était, en somme, destiné à favoriser la classe des prêtres. C'était dire : sans temple et sans prêtres, vous n'avez pas de Dieu!

1) Agg. II, 4. 5.

X

La langue.

Les émigrés de Babylonie, de retour dans le pays de leurs pères, avaient déjà adopté, en partie au moins, l'araméen. Cependant les écrits composés en Palestine après l'exil continuent à être rédigés dans le style ancien. L'hébreu demeura, en effet, la langue sacrée et la langue des savants, comme plus tard le latin dans le monde chrétien. Les hommes lettrés non-seulement lisaient couramment l'ancien idiome, mais ils l'écrivaient et le parlaient. Quant au peuple, il en perdit peu à peu l'usage journalier; mais l'oubli ne fut pas si complet ni si rapide que chez les nations latines du moyen-âge : les Juifs lisaient les Saints Livres, et ils les lurent longtemps encore selon l'original. Il vint néanmoins un temps où des versions araméennes devinrent indispensables. C'est l'époque des Targums; mais cela n'eut lieu que bien plus tard. Immédiatement après le retour, du temps de Cyrus, puis sous Darius I^{er}, tandis qu'A^{2} et Aggée prêchaient la reconstruction du temple, on comprenait encore l'hébreu. Une nation ne

perd pas une langue en un espace de temps de quelques dizaines d'années. Plusieurs des émigrés avaient fait partie des anciens déportés, conduits en exil par Nabucadnezar et, sans doute, les pères avaient instruit les enfants dans la langue des ancêtres.

Voilà pourquoi nous avons encore quelques prophéties, ou discours, en hébreu; mais ce sont les derniers écrits adressés au peuple. La littérature suivante, telle que le Code Sacerdotal et la rédaction d'un certain nombre de livres historiques, est l'œuvre d'écrivains de cabinet, selon notre expression moderne, et non pas de prophètes.

Quant à ce qui concerne le livre d'Aggée, nous constatons que sa langue est relativement pure; mais son vocabulaire est loin d'avoir l'ampleur et l'élégance des anciens prophètes. Lor. Reinke[1] n'y voit aucun chaldaïsme. Ewald[2], Kœhler[3], Keil[4], etc., disent qu'il y en a peu. J. Jahn[5] en voit quelques-uns. N'exagérons rien et constatons simplement le fait. Il n'a rien que de très naturel, vu les circonstances.

La langue d'A[2] est la même que celle d'Aggée : de l'hébreu appauvri et quelques chaldaïsmes. Les deux écrits ont été du reste composés presque en même temps.

1) *Der Prophet Haggai,* Münster 1868, p. 21.
2) *Die Propheten des alten Bundes,* Göttingen 1868, III, 178.
3) *Die Weissagungen Haggai's,* Erlangen 1860, p. 31.
4) C. Fr. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten,* Leipzig 1888, p. 493.
5) Johann Jahn, *Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes,* 2. Aufl. II. Theil. II. Abschnitt. Wien 1803, p. 663.

XI

Caractéristique et style.

§ 1. *Le fond.*

Si, en premier lieu, nous considérons le fond du livre, le *caractère sacerdotal* d'Aggée saute aux yeux. Le prophète se révèle comme un ardent champion de la théocratie. Son zèle pour la reconstruction du temple et pour le rétablissement du culte régulier est grand. Il n'attribue pas les misères du moment à des causes naturelles, mais il les considère comme des agents physiques destinés à punir le peuple de sa négligence coupable : les bénédictions temporelles sont attachées à la reconstruction du temple. Il croit à la gloire prochaine de la nation, mais c'est autour du temple que se concentrera cette gloire. Les peuples viendront à Jérusalem se réfugier auprès de la petite colonie, tandis que la mort, les massacres et les ravages de la guerre frapperont les ennemis de Juda. Ainsi commencera et s'établira l'ère messianique.

A^2 présente aussi la plupart de ces caractères; mais

il dépasse son contemporain dans l'esprit sacerdotal. Il est *clérical* et se perd dans les subtilités légalistes[1]. Sans vues élevées, il ne promet que des bénédictions matérielles, et semble étranger aux aspirations messianiques.

§ 2. *La forme.*

Quant à la forme, un premier caractère nous frappe : c'est le soin particulier de *dater* avec exactitude, non seulement chacun des discours[2], mais aussi les faits particuliers[3]. A[2] agit de même[4]. C'est là, semble-t-il, un emprunt aux usages babyloniens. Nous retrouvons cette méthode nouvelle chez Ezéchiel, Zacharie, Daniel, etc.

Un second caractère est la *brièveté* de tous les morceaux dont se compose l'ouvrage entier. Ainsi que le remarque Reuss[5], cela suffirait à prouver que nous n'avons pas là les discours débités en public. Eichhorn[6], Herzfeld[7], etc. sont du même avis. On ne saurait le nier. Et c'est non seulement le propre de l'anonyme A[2] et d'Aggée, mais aussi de plusieurs autres livres prophétiques. Bertholdt[8] croit que nous avons

1) Agg. II, 10—13.

2) Agg. I, 1; II, 1.

3) Agg. I, 15.

4) Agg. II, 18. Les deux autres dates : II, 10 et II, 20 appartiennent au Rédacteur final. cf. Intr. chap. IV, § 7.

5) *Op. cit.*, p. 332. cf. A. Revel, *Storia letteraria dell' Antico Testamento*, Poggibonsi 1879, p. 403.

6) *Einleitung in das Alte Testament*, 3. Aufl., Leipzig 1803. Vol. III, p. 347.

7) *Geschichte des Volkes Israel*, III, p. 20.

8) L. Bertholdt, *Historisch-kritische Einleitung* in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des alten und neuen Testaments, Erlangen 1814, IV[e] partie, p. 1694.

là les brouillons des discours qui furent ensuite prononcés. Mais on peut lui opposer : *a*) que la forme de la composition, quoique non sans défauts, est trop correcte pour un brouillon; *b*) que les notes historiques ne peuvent s'expliquer de la sorte : elles auraient été forcément ajoutées après coup, ce qui suppose tout de suite un remaniement ultérieur; *c*) que les prophètes anciens ne semblent pas avoir eu pour méthode de prendre des notes, de prononcer le discours, puis de corriger et d'amplifier leurs premiers essais avant de les livrer au public (cf. Kœhler). Ce seraient plutôt de légères ébauches ou sommaires, composés après coup par les auteurs (cf. Eichhorn, Herzfeld, Reuss), pour préserver de l'oubli la substance de leurs discours, et les traits les plus saillants de chacune de leurs harangues. Ils auraient en outre introduit des notes historiques pour constater l'effet produit (cf. Reuss).

Un troisième caractère, selon Nägelsbach et Keil[1], consiste dans l'emploi d'une petite phrase concise, mais énergique, qui résume la pensée principale, après un commencement long et verbeux[2]. Ce caractère est mal défini : nous n'insistons pas.

§ 3. *Le style*[3].

On pourrait faire une distinction entre le style proprement dit et le style oratoire d'A[2] et d'Aggée, c'est-

1) *Die zwölf kleinen Propheten,* Leipzig 1888, p. 493.

2) Agg. 1, 2*b*; 12*b*; 11, 5*b*; 19*b*.

3) Il est difficile de trancher d'une façon bien nette les caractères qui relèvent de la forme, et ceux qui relèvent du style même. Ils se tiennent de fort près et nous n'avons divisé ce chapitre en paragraphes que pour plus de clarté.

à-dire entre la manière dont ils ont écrit les quelques versets qui nous restent, et les moyens qu'ils ont mis en œuvre pour produire des effets oratoires. Mais nous laisserons de côté cette distinction trop subtile; nous n'avons sous les yeux que de courts mémoires et « dans cet état de choses, ce n'est guère le cas de parler du style oratoire de l'auteur »[1]. Nous nous bornerons à relever les caractères dans leur ensemble.

1° Le style n'offre pas de difficultés sérieuses.

2° La phrase est généralement courte, plus courte chez Aggée que chez A^2; ni riche en mots, ni abondante en expressions.

3° La composition n'est pas poétique, quoique certaines versions modernes l'aient imprimée comme telle (ainsi Segond). C'est une prose élevée, avec des répétitions et un certain rhythme qui peut donner le change[2]. L'anonyme A^2, tout en employant aussi une prose cadencée, reste plus terre à terre qu'A^1.

4° A^1 répète trop souvent le même mot dans une même phrase. Ainsi I, 14, où le mot רוּחַ est répété trois fois de suite, de même dans II, 4 le mot חֲזַק, sans nécessité apparente. Il semble vouloir produire un effet de rhétorique par cet emploi (Eichhorn, Bertholdt, Jahn[3]). A^2 est exempt de ce défaut.

5° Non seulement les mêmes mots reviennent souvent sous la plume d'Aggée, mais aussi les expressions. Eichhorn[4] (cf. Herzfeld[5]) remarque à juste titre que

1) Reuss, *op. cit.*, p. 332.

2) cf. p. ex. I, 6; I, 9—11; II, 6—8; II, 22.

3) J. Jahn, *Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes*, 2e éd., IIe part., 2e sect., p. 663.

4) *Loc. cit.* 5) *Geschichte des Volkes Israel*, III, p. 21.

c'est le défaut de ceux qui écrivent dans une langue que l'on ne parle plus : ils s'attachent trop fortement aux expressions. Ont-ils saisi une fleur de rhétorique, ils s'y affectionnent aisément et y reviennent aussi souvent que possible. L'expression שִׂימוּ לְבַבְכֶם se lit cinq fois dans tout l'écrit : deux fois[1] dans A[1] et trois fois[2] dans A[2]; mais dans ce dernier peut-être est-elle interpolée[3]. — נְאֻם יְהוָה six fois, dont quatre[4] dans A[1], et deux[5] dans A[2]. — נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת six fois[6], sans compter les nombreux אָמַר יְהוָה[7], et אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת[8], si bien que quelquefois, dans un même verset, l'auteur nous donne à entendre deux[9] ou trois fois[10] que son message vient de Jaheweh, ou bien répète ces expressions dans trois[11] ou quatre[12] versets de suite : en résumé, six fois dans le premier chapitre (15 versets) et quatorze fois dans le second, dont onze dans les onze ou douze versets[13] d'A[1]. A[2] ne tombe pas dans ce défaut : il ne se sert de cette expression que deux fois. La troisième appartient au Rédacteur final[14]. — L'expression לֵאמֹר revient neuf

1) Agg. I, 5. 7.
2) Agg. II, 15; 18 (deux fois).
3) cf. Introd., chap. IV, § 7, 4°.
4) Agg. I, 13; II, 4 (deux fois); 23.
5) Agg. II, 14. 17.
6) Agg. I, 9; II, 4. 8, 9; 23 (deux fois).
7) Agg. I, 8.
8) Agg. I, 2. 5. 7; II, 6. 7. 9 [et II, 11].
9) Agg. II, 9.
10) Agg. II, 4. 23.
11) Agg. I, 7. 8. 9.
12) Agg. II, 6. 7. 8. 9 (deux fois).
13) Comparez Jérémie XXIII, 1. 2. 2. 4. 5. 7. 11. 12. 15. 16. 17. 23. 24. 24. 28. 29. 30. 31. 32. 33. etc. . . . — Ezéchiel XIV, 11. 14. 16. 18. 20. 23; XVI, 8. 14. 19. 23. 30. 43. 48. 58. 63. — Amos IV, 3. 5. 6. 8. 9. 10. 11.
14) cf. Introd., chap. IV, § 7, 2°.

fois, cinq fois[1] dans A^1, et quatre fois[2] sous la plume du Rédacteur final, qui a imité A^1. — Le fait de toujours répéter : « Zeroubbabel, Josué et [tout] le reste du peuple[3] » pour indiquer ses auditeurs (Eichhorn) est également une des caractéristiques d'A^1.

6° Certaines phrases sont lourdes et embrouillées[4].

7° A^1 veut donner de la vie à son discours en multipliant les interrogations[5]. A^2 est dans le même cas[6].

En résumé, portant un jugement non pas tant sur les auteurs que sur les écrits qui nous restent, nous constatons une différence sensible entre le style d'Aggée et celui des autres prophètes, tels que Joël, Esaïe, Amos, etc. Quant à A^2, il est encore inférieur à A^1.

§ 4. *L'opinion de quelques critiques.*

Nous terminons ce chapitre en citant les opinions de quelques critiques. Inutile de le rappeler, pour eux le livre d'Aggée est l'œuvre d'un seul auteur.

Eichhorn[7] et Herzfeld[8] trouvent qu'il joue avec les mots et qu'il est affecté. Selon ce dernier critique, Aggée est sans force, pauvre en invention et sec[9]. De Wette[10] dit que les discours eux-mêmes devaient être encore plus pauvres que ces lignes péniblement écrites.

1) Agg. I, 2. 3. 13; II, 1. 2.
2) Agg. II, 10. 11. 20. 21.
3) Agg. I, 12. 14; II, 2. 4.
4) Ainsi Agg. I, 2. 3; II, 3; II, 6, etc. . . . cf. Comment. I, 9.
5) Agg. I, 4. 9; II, 3.
6) Agg. II, 12. 13. 19.
7) *Op. cit.*, p. 347, 348.
8) *Op. cit.* Vol. III, p. 21.
9) *Op. cit.* Vol. III, p. 20.
10) *Einleitung in das Alte Testament,* 7e éd., p. 333.

Selon Gesenius[1] Aggée est faible et insipide : tout ce qu'il sait faire c'est de rassembler à grand' peine de vieilles phrases.

« Les moyens de culture intellectuelle et morale, dit Renan, étaient médiocres. Les écrits d'Aggée et de Zacharie .... feraient croire que les organisateurs du retour rapportèrent peu de livres avec eux. Un homme sans originalité, lisant les vieux auteurs, eût composé quelque chose de moins faible que ces deux rouleaux[2], qu'on peut regarder comme contenant les derniers soupirs du génie hébreu expirant. Les œuvres qui s'adressaient au peuple, comme les deux prophéties précitées, avaient quelque chose de rude, d'incorrect, de grossier. Au contraire, les élégiaques du temps gardaient toute l'habileté littéraire des poëtes de la captivité. Plusieurs psaumes[3], et des plus exquis, paraissent être de cette époque[4]. » « Le peuple faisait vraiment preuve d'une grande indulgence, en admettant ce personnage (Aggée) comme un porte-voix de Jahvé. En lisant ses quelques pages, écrites seize ans après le *Surge illuminare* du grand Inconnu, et peut-être quand celui-ci vivait encore, on est confondu de l'abaissement littéraire de la colonie de Jérusalem, de la subtilité toute rabbinique, des misérables distinctions de casuistique[5] qui occupaient les esprits[6]. L'ampleur, le timbre des anciens nabis sont perdus. C'est

1) *Geschichte der hebr. Sprache und Schrift*, p. 26.

2) Aggée et Zacharie.

3) Par exemple, Ps. XXXIII, XCV, XCVI, XCVIII, CXXIV, CXXVI, et plusieurs autres.

4) Renan, *Histoire d'Israël*, IV, 5.

5) C'est un des caractères d'A[2].

6) Agg. II, 10 et ss.

la prose d'un journaliste de second ordre qu'on lance pour relever une thèse de parti. Haggaï nous touche[1], cependant, quand, faisant appel au petit nombre de ceux qui avaient pu voir l'ancien temple, il avoue que la nouvelle construction doit leur paraître bien humble, mais qu'il prédit sa splendeur future[2]. »

C'est ce que dit aussi Cornill[3]. « Quoique Aggée ne s'élève guère au dessus de la simple prose, il y a néanmoins quelque chose d'attrayant et de touchant dans sa simplicité même. » Nés des circonstances et conformes aux besoins du moment, ces discours ont atteint leur but (Kuenen)[4]; ils ne furent donc pas absolument sans force (Kœhler)[5]. Il faut cependant reconnaître « qu'Aggée se tient généralement à fleur de terre, et quand, une ou deux fois, à la fin du second morceau[6] et au quatrième[7], il s'efforce de s'élever à la hauteur de l'éloquence fleurie et poétique des anciens, on s'aperçoit aussitôt que cela ne coule pas de source. Les beaux temps de la prophétie étaient passés. La mâle énergie des orateurs sacrés n'était plus sollicitée par l'antagonisme des cultes étrangers, la dépravation des contemporains, la tyrannie des grands ou les terreurs des invasions de barbares. Les petites misères économiques d'une colonie honnête et vivant au jour le jour, n'étaient pas ce qu'il fallait pour faire revivre le génie littéraire[8]. » Puis on oubliait la langue.

1) Fragment d'A[1].
2) Renan, *Histoire d'Israël,* IV, p. 19, 20.
3) *Einleitung in das Alte Testament,* Freiburg i. B. 1891, p. 193.
4) *Einleitung* etc. . . . trad. allemande Müller, II[e] partie, p. 385.
5) *Op. cit.*, p. 29. 6) Agg. II, 6—9.
7) Agg. II, 21—23. Ces deux fragments sont d'A[1].
8) E. Reuss, *op. cit.*, p. 332.

XII

État du texte d'Aggée[1].

Ier Tableau.

Les variantes du texte hébreu.

CHAPITRE PREMIER.

Verset	Texte hébreu	Variantes	Observations
2	עֵת	עֵת	code 715 de De Rossi.
	בֹּא	בָּא	code 715 de De Rossi, LXX, Pesch., Targ., Vulg., Arab. — Le code 89 de Kennicott omet ces 2 mots.
6	מַשְׂתַּכֵּר	יִשְׂתַּכֵּר	code 150 de Kennicott et 1257 de De Rossi.
8	וְאֶכָּבְדָה	וְאֶכָּבְדָה	Keri.
11	וְעַל אֲשֶׁר	וְעַל כָּל־אֲשֶׁר	plusieurs mss. de Kennicott et de De Rossi. Voir ce dernier[2].
		אֲשֶׁר	un code de De Rossi.
12	בַּאֲשֶׁר שְׁלָחוֹ	אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ	quelques codes et la Pesch. — V. De Rossi.
	שְׁלָחוֹ יְהוָה וְאֱלֹהֵיהֶם	שְׁלָחוֹ יְהוָה וֵאלֹהִים אֲלֵיהֶם	codes 150, 154, 158, 159, 201 de Kennicott; 174 (1, 319) de DeRossi. LXX, Pesch., Vulg., Arab.
15	לַחֹדֶשׁ בַּשִּׁשִּׁי	לַחֹדֶשׁ הַשִּׁשִּׁי	un code de De Rossi, LXX. Arab.

Chapitre deuxième.

Verset	Texte hébreu	Variantes	Observations
6	וַאֲנִי	וְהִנְנִי	code 153 de Kennicott. Quelques manuscrits sautent des mots. Cfr. De Rossi.
8	נְאֻם יְהוָה	אָמַר יְהוָה	beaucoup de codes, surtout espagnols; le traité talmudique Sanhédrin, etc. . . Cfr. De Rossi.
10	לְדַרְוִשׁ	לְדָרְוִשׁ הַמֶּלֶךְ	code 1092 de De Rossi; Vulg.
	בְּיַד־חַגַּי	אֶל־חַגַּי	dans un très grand nombre de codes de Kennicott et de De Rossi, dans d'anciennes éditions, dans les LXX, Vulg., Arab., le Keri. Cfr. de Rossi[3].
16	מִהְיוֹתָם	מִהְיוֹתְכֶם	code 23 de Kennicott et deux de De Rossi.
	בָּא	בָּאִים	un code de De Rossi.
	אֶל־עֶרֶמֶת	אֶל־עֶרֶמֶת חֲטִים	code 20 de De Rossi.
17	מַעֲשֵׂה	מַעֲשֵׂי	code 112 de Kennicott. LXX, Targ., Vulg., Arab.
20	אֶל־חַגַּי	אֶל־חַגַּי הַנָּבִיא	code 250 de Kennicott. LXX, Arab.

1) Nous traitons ce chapitre sous forme de tableaux. C'est, nous semble-t-il, le meilleur moyen de donner une idée claire du sujet.

2) *Variae lectiones Veteris Testamenti* . . . . examinatae opera ac studio Joh. Bern. De Rossi. Parmae 1786 et ss.

3) C'est la variante la plus importante.

II[e] Tableau.

Additions et leçons fautives. Corrections proposées.

Chapitre premier.

Verset	Leçons	Corrections
2	עֶת־בֹּא עֶת־בֵּית"	"עַתָּ בָּא עֶת בֶּית (Hitzig, Wellhausen[1]....), עֶת־בָּא אֶת־בֶּית (selon nous).
7	שִׂימוּ לְבַבְכֶם	répété à tort (Wellhausen). On peut cependant le traduire d'une façon satisfaisante.
9	לִמְעָט	ou bien supprimer le לְ, ou bien lire comme les LXX והיה למעט (Wellhausen). On peut faire dépendre לְ du verbe פָּנָה.
10	עֲלֵיכֶם	est de trop; les LXX ne le traduisent pas (Wellhausen).
	מִטָּל	ce מ est de trop, quoique les LXX le traduisent (Wellhausen). Nous ne sommes pas de cet avis.
12	וְעַל	וְאֶל (Wellhausen).
	אֱלֹהֵיהֶם	אֲלֵיהֶם (Wellhausen). Les anciennes versions ont *ajouté* ce mot.
13	Tout le verset	suspect et superflu, probablement une glose marginale (W. Böhme[2], Wellhausen).

Chapitre deuxième.

Verset	Leçons	Corrections
5	Le commencement	est déplacé; il manque dans les LXX (Wellhausen). Nous ne nous prononçons pas.

1) *Skizzen und Vorarbeiten.* Fünftes Heft. Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten. Berlin 1892, p. 167—171.

Verset	Leçons	Corrections
6	La fin, plus 7 *a*	est une répétition inutile du verset 21 (W. Böhme). Selon nous, c'est l'inverse.
7	גּוֹיִם	עַמִּים (Böhme). Inutile de corriger.
9	après la fin	compléter selon les LXX (Wellhausen). Pas nécessaire.
10	tout, plus 11 *a*	appartient au Rédacteur final.
13	חַגַּי	du Rédacteur final. Il y avait autrefois peut-être יְהוָה.
14	כֵּן הָעָם־הַזֶּה וְ	est de trop (W. Böhme). Peut-être du Rédacteur final (cf. p. 38).
	חַגַּי	du Rédacteur, comme ci-dessus.
	après la fin	les LXX ont une glose inutile; sauf peut-être la phrase du milieu (Wellhausen), et encore?
15	שִׂימוּ־נָא לְבַבְכֶם	peut-être une glose du Rédacteur.
17	וְאֵין־אֶתְכֶם	texte corrompu (Wellhausen).
	le verset	est imité de Amos IV, 9.
18	la date	fut introduite plus tard, selon II, 10 (Wellhausen). Nous soutenons l'inverse.
	שִׂימוּ־נָא לְבַבְכֶם	peut-être une glose du Rédacteur.
	שִׂימוּ לְבַבְכֶם	id. (cf. p. 38).
19	וְעַד	וְעוֹד (Wellhausen).
20	tout, plus 21 *a*	du Rédacteur final.
	שֵׁנִית	indique l'œuvre d'un compléteur (Böhme).
21	le nom de Zeroubbabel	a déjà été assez répété (Böhme).
	אֲנִי מַרְעִישׁ וגו׳׳	probablement du Rédacteur final, conformément à II, 6.
22	le second מַמְלְכוֹת	est de trop (Böhme).
	וְיָרַדוּ	est douteux (Wellhausen).
	à la fin	manque un verbe, peut-être יִפְּלוּ (Wellhausen).

2) *Zu Maleachi und Haggai*, dans le «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» de B. Stade. Giessen 1887, p. 215, 216.

Troisième
Différences et particularités de traduction
Chapitre

Verset	Hébreu	LXX	Targums[2]
1	לָדָרְוֵשׁ		
	בְּיוֹם	pas traduit	
	דִּבֶּר		ajoute : נְבוּאָה מִן קֳדָם [*parole de* prophétie de devant]
	יְהוָה	κυρίου	
	חַגַּי הַנָּבִיא	aj. : λέγων· Εἰπόν[4]	
	פֹּחַת	ἐκ φυλῆς[5]	רַבָּא דְבֵית [grand de la maison]
2	כֹּה	τάδε[6]	
	צְבָאוֹת	παντοκράτωρ[5]	
	לֵאמֹר		
	לֹא		
	לֹא עֵת־בֹּא		עַד כְּעַן לָא מְטָא עִדָּן [Jusqu'à quand ne viendra-t-il pas le temps ?]
	עֵת (le second)	pas traduit	pas traduit
	בֵּית יְהוָה		בֵּית מַקְדְּשָׁא דַיְיָ [la maison du sanctuaire de Jahweh]
3	דִּבַּר		ajoute : נְבוּאָה מִן קֳדָם [*parole de* prophétie de devant]
4	הַעֵת לָכֶם		הַכְדִין כְּשֵׁר לְכוֹן [ainsi vous convient-il ?]
	לָכֶם אַתֶּם	ὑμῖν	
	בְּבָתֵּיכֶם סְפוּנִים	ἐν οἴκοις ὑμῶν κοιλοστάθμοις [concavis]	בְּבָתָּא דִי מְטַלְלִין בְּנִסְרֵי אֲרָזָא [dans des maisons recouvertes de planches de cèdre]
	וְהַבַּיִת הַזֶּה חָרֵב	ὁ δὲ οἶκος ἡμῶν ἐξηρήμωται	וּבֵית מַקְדְּשָׁא הָדֵין חָרוֹב [et la maison de ce sanctuaire, etc. . . .]

1) La version arabe n'ayant pas été faite sur l'original, nous ne donnerons que très peu de variantes. C'est pour la même raison que nous ne faisons pas entrer en ligne de compte, dans ce tableau, la Vetus Itala et les Hexaples syriaques de l'évêque monophysite Paul de Tella.

2) En général ce livre est assez bien traduit.

Tableau.

entre le texte hébreu et les anciennes versions.

PREMIER

Vulgate	Peschitta	Version arabe[1]
ajoute : *regis*	ܡܪܝܗ [du Seigneur][3]	
	ܪܒܐ [grand]	مِنْ قَبِيلَةِ [de la tribu]
haec[6]	ܚܣܝܢܐ [très puissant][5]	اَلضَّابِطُ اَلكُلِّ (très puissant)
nondum	pas traduit	
pas traduit	pas traduit	
vobis *in domibus laqueatis*	ajoute : ܗܢܘܢ [cela] rapporte אֶתֶם au verbe	بُيُوتٍ حَرِيزَةٍ (dans des maisons précieuses)

3) De même dans tous les autres versets.
4) Cod. Vat. — L' Alex. ajoute encore ὃ ἡ.
5) De même dans les autres versets.
6) cf. 1, 5. 7.
7) בכירי dans la Rec. Pol. d'Anv. et dans Reuchlin.

Verset	Hébreu	LXX	Targums
5	וְ devant עַתָּה		
	כֹּה	τάδε	
	שִׂימוּ	τάξατε [1]	
	לְבַבְכֶם	καρδίας ὑμῶν [2]	
6	זְרַעְתֶּם		זָרְעִין אַתּוּן (vous)
	וְהָבֵא [inf. niph.]	εἰσηνέγκατε	וּמַעֲלִין [part.]
	אָכוֹל [inf. q.]	ἐφάγετε	אָכְלִין [part.]
	וְאֵין		
	וְאֵין־לְשָׂבְעָה		סָבְעִין [part.]
	שָׁתוֹ	ἐπίετε	
	לְשָׁכְרָה		
	לָבוּשׁ	περιεβάλεσθε	לָבְשִׁין [part.]
	לְחֹם לוֹ	ἐθερμάνθητε ἐν αὐτοῖς	שְׁחִין [part.]
	וְהַמִּשְׂתַּכֵּר וגו''	καὶ ὁ τοὺς μισθοὺς συνάγων συνήγαγεν εἰς δεσμὸν τετρυπημένον	וּדְמִתַּגַּר מִתַּגַּר לְמַאֲרְתָּא (et le mercenaire travaille pour l'ignominie)
7	כֹּה	τάδε	
	שִׂימוּ	θέσθε [4]	
	לְבַבְכֶם	τὰς καρδίας ὑμῶν	
8	וַהֲבֵאתֶם	κόψατε	
	עֵץ	ξύλα	
	הַבָּיִת		
	וְאֶרְצֶה־בּוֹ וְאֶכָּבֵד		וְאֶתְרְעֵי לְאַשְׁרָאָה שְׁכִנְתִּי בֵּיהּ בְּיָקָר (et il me plaira de placer ma majesté en elle en gloire)

1) cf. au verset 7 : θέσθε.
2) cf. I, 7; II, 16. 19.

Vulgate	Peschitta	Version arabe
haec	pas traduit	
corda vestra [2]	ܠܒܘܬܟܘܢ [vos cœurs] [3]	
intulistis	ܡܟܢܫܝܢ ܐܢܬܘܢ (vous avez amassé)	
comedistis	ܐܟܠܝܢ ܐܢܬܘܢ (vous avez mangé)	
et non	ܘܠܐ (et ne pas)	
estis satiati	ܣܒܥܝܢ ܐܢܬܘܢ (vous avez été rassasiés)	
bibistis	ܘܫܬܝܢ ܐܢܬܘܢ (vous avez bu)	
estis inebriati	ܪܘܝܢ ܐܢܬܘܢ (vous avez été enivrés)	
operuistis vos	ܡܬܟܣܝܢ ܐܢܬܘܢ (vous vous êtes vêtus)	
estis calefacti	ܫܚܢܝܢ ܐܢܬܘܢ (vous avez chaud)	
et qui mercedes congregavit misit eas in sacculum pertusum	ܘܐܝܢܐ ܕܐܝܬ ܡܢܟܘܢ ܕܡܬܬܓܪ etc. (et celui qui d'entre vous fait le commerce....)	
haec		
corda vestra	ܠܒܘܬܟܘܢ (vos cœurs)	
ligna	ܩܝܣܐ (arbres) ajoute : ܗܕܐ (cette)	واقطعوا [coupez]
et acceptabilis mihi erit, et glorificabor	ajoute : ܒܗ (en elle [la maison])	

3) cf. I, 7; II, 19.
4) cf. ci-dessus verset 5.

Verset	Hébreu	LXX	Targums
9	פָּנֹה [inf. q.]	ἐπεβλέψατε	מִתְפְּנָן אַתּוּן[1]
	וְהִנֵּה	καὶ ἐγένετο	וַהֲוִי (et il fut)
	וַהֲבֵאתֶם	καὶ εἰσηνέχθη	
	הַבַּיְתָה		
			לֵיהּ : ajoute
	וְנָפַחְתִּי בּוֹ	καὶ ἐξεφύσησα αὐτὰ	וְאֶנָא שָׁלַח בֵּיהּ מֵאֲרָתָא (et moi j'envoie sur cela la malédiction)
	יַעַן מָה	διὰ τοῦτο τάδε	
	נְאֻם	λέγει	אֲמַר (dit)
	בֵּיתִי		בֵּית מַקְדְּשִׁי (maison de mon sanctuaire)
	אֲשֶׁר־הוּא	pas traduit	
	רָצִים	διώκετε	
10	עַל־כֵּן עֲלֵיכֶם	διὰ τοῦτο	בְּדִיל חוֹבֵיכוֹן : ajoute (à cause de vos péchés)
	כָּלְאוּ	ἀνέξει	פְּסַקוּ (ont cessé)
	מִטָּל	ἀπὸ δρόσου	מִלְאָחָתָא מִטְרָא (d'envoyer de la pluie)
	כָּלְאָה	ὑποστελεῖται	
	יְבוּלָהּ		מִלְמֶעְבַּד פֵּרִין (de donner ses fruits)
11	וָאֶקְרָא	ἐπάξω	
	חֹרֶב	ῥομφαίαν[2]	
	וְעַל אֲשֶׁר		וְעַל כָּל דִּי (et sur tout ce que)
	תּוֹצִיא (hiph. f.)		
	הָאָדָם	ἀνθρώπους	
	הַבְּהֵמָה	τὰ κτήνη	
	יְגִיעַ	πόνους	
	כַּפָּיִם	τῶν χειρῶν αὐτῶν	

1) Bomberg-Buxtorf et Reuchlin — dans la Pol. d'Anvers מסתכלין.

Vulgate	Peschitta	Version arabe
	ܚܪܬܘܢ (vous avez regardé)	
		وَقَدْ صَارَتْ [et cela devient]
	ܠܓܘ ܒܝܬܐ (à l'intérieur de la maison)	
et exsufflavi illud		
	ajoute : ܗܟܢ (cela)	
	ܐܦܢ	
pas traduit	pas traduit	
	ܡܛܠܬܟܘܢ (à cause de vous)	
ne darent rorem		
ne daret germen suum	ܦܐܪܝܗ (ses fruits)	
	ܚܪܒܐ (épée)	سَيْفًا (épée)
	ܘܥܠ ܟܠ ܡܕܡ (et sur tout ce que [*quidquid*])	
	ܕܡܦܩܐ [part. aphel]	
homines	ܒܢܝܢܫܐ (fils des hommes)	
jumenta	ܒܥܝܪܐ (les troupeaux)	
	ܕܐܝܕܝܗܘܢ (de leurs mains)	

2) A lu חֶרֶב.

Verset	Hébreu	LXX	Targums
12	שַׁלְתִיאֵל	ajoute : ἐκ φυλῆς Ἰούδα [1]	
	וְכָל שְׁאֵרִית[3]	καὶ πάντες οἱ κατάλοιποι	
	אֱלֹהֵיהֶם		
	כַּאֲשֶׁר שְׁלָחוֹ		
	אֱלֹהֵיהֶם	ajoute : πρὸς αὐτούς	ajoute : לוותהון[2]
	מִפְּנֵי		מִן קֳדָם
13	מַלְאַךְ		נְבִיָא (prophète)
	בְּמַלְאֲכוּת	ἐν ἀγγέλοις	בִּשְׁלִיחוּת מִן קֳדָם (par la mission de devant)
	לֵאמֹר	pas traduit	
	אֲנִי אִתְּכֶם		מֵימְרִי בְסַעְדְכוֹן (ma parole est à votre aide)
	נְאֻם	λέγει	אֲמַר (dit)
	יְהוָה		
14	בְּכָל שְׁאֵרִית[4] הָעָם	τῶν καταλοίπων παντὸς τοῦ λαοῦ	
	וַיָּבֹאוּ		
	מְלָאכָה	ἔργα	
	בְּבֵית		בְּבֵית מַקְדְשָׁא (dans la maison du sanctuaire)
	אֱלֹהֵיהֶם		אֱלָהָא[5]
15	בְּיוֹם	pas traduit	
	בַּשִּׁשִּׁי		

1) Al. ὁ ἐκ φυλῆς Ἰούδα.
2) Reuchlin.
3) cf. verset 14.

Vulgate	Peschitta	Version arabe
et omnes reliquiae *Dei sui* ajoute : *ad eos*	ܕܫܕܪܗ (qu'il a envoyé) ajoute : ܠܘܬܗܘܢ (à eux)	
de nuntiis	pas traduit ܐܡܪ (dit) ܡܪܝܐ ܚܝܠܬܢܐ (le seigneur très puissant)	
reliquorum de omni populo *et ingressi sunt*		
in sexto mense		

4) cf. verset 12.
5) Bomberg-Buxtorf. — אלההון Reuchlin, Réc. Pol. d'Anvers.

Verset	Hébreu	LXX	Targums
1	בַּשְּׁבִיעִי לַחֹדֶשׁ הָיָה דְבַר	τῷ μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ ἐλάλησεν	הֲוָה פִּתְגָם נְבוּאָה מִן קֳדָם
2	אֶל פַּחַת אֶל־שְׁאָרִית לֵאמֹר	ἐκ φυλῆς πρὸς πάντας τοὺς καταλοίπους	רַבָּא דְבֵית (grand de la maison)
3	הַנִּשְׁאָר הָרִאשׁוֹן רֹאִים עַתָּה הֲלוֹא כָמֹהוּ כְּאַיִן בְּעֵינֵיכֶם	pas traduit ἔμπροσθεν βλέπετε καθὼς οὐχ ὑπάρχοντα ἐνώπιον ὑμῶν	הֲלָא כְרֵלֵיתוֹהִי בֵּן הוּא (est-ce que ne pas comme une chose de rien ainsi elle)
4	וְ devant עַתָּה נְאֻם יְהוָה [le Ier] וַעֲשׂוּ כִּי־אֲנִי אִתְּכֶם	λέγει	אֲמַר (dit) אֲרֵי מֵימְרִי בְסַעֲדְכוֹן (car ma parole *viendra* à votre aide)
5	אֶת־הַדָּבָר ... ... מִמִּצְרַיִם כָּרַתִּי	pas traduit	

DEUXIÈME

Vulgate	Peschitta	Version arabe
in septimo mense	ܘܒܝܪܚܐ ܫܒܝܥܝܐ (au septième mois) pas traduit	
ad reliquos	ܠܟ [1] ܪܒܐ (grand) ܘܠܟܠܗ ܫܪܟܗ (à eux tous, le reste) pas traduit	
numquid non ita est, quasi non sit?	ܘܗܫܐ *(au commencement de la phrase)* ܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܠܐ ܡܕܡ ܚܫܝܒܐ (n'est-elle pas estimée ainsi que rien?)	
ajoute : *exercituum* *et facite* [rapporté au verset suivant]	pas traduit ܐܡܪ (dit)	
pepigi		

1) Ailleurs il y a ܠܟܝ.

Verset	Hébreu	LXX	Targums
	בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרַיִם וְרוּחִי עֹמֶדֶת בְּתוֹכְכֶם [1] ן devant רוּחִי עֹמֶדֶת בְּתוֹכְכֶם אַל־תִּירָאוּ	 ἐφέστηκεν θαρσεῖτε	וְנְבִיאַי מַלְפִין בֵּינֵיכוֹן (et mes prophètes vous enseignent)
6	כִּה עוֹד אַחַת מְעַט הִיא וַאֲנִי מַרְעִישׁ	τάδε [1] ἔτι ἅπαξ ἐγώ σείσω	
7	וּבָאוּ חֶמְדַּת	καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτά	וְיֵיתוֹן חֶמְדַּת [2]
8	לִי נְאֻם	ut supra	ut supra
9	גָּדוֹל יִהְיֶה הָאַחֲרוֹן מִן הָרִאשׁוֹן נְאֻם וגו׳	ajoute : διότι ut supra. Puis ajoute : καὶ εἰρήνην ψυχῆς εἰς περιποίησιν παντὶ τῷ κτίζοντι τοῦ ἀναστῆσαι τὸν ναὸν τοῦτον [3].	ut supra

1) Supprimé ds. Cod. Vat. 2) Bomb.-Buxt., Réc. Anvers — ריגוג Reuchl.

Vulgate	Peschitta	Version arabe
	ܡܐ ܕܢܦܩܬܘܢ (quand vous sortîtes)	
de terra Aegypti		
	pas traduit	
	ܒܝܢܬܟܘܢ (parmi vous)	
		تثقوا (ayez confiance)
haec		
Adhuc unum modicum [*est*	ܬܘܒ ܚܕܐ ܐܟܢ (encore une fois)	
		أنا أنا ... مرة أيضا (moi moi ... encore une fois)
et veniet Desideratus	ܘܢܝܬܘܢ ܪܓܬܐ (et qu'ils apportent le désir [trésors])	
	ܕܝܠܝ ܗܘ (car à moi, lui)	
	ut supra	
novissimae	ajoute : ܘ	
	ajoute : ܫܦܝܪ (beau)	
primae[4]	ut supra	

3) De même la Version arabe.   4) Rapporté à *domus*.

Verset	Hébreu	LXX	Targums
10	בְּעֶשְׂרִים לַתְּשִׁיעִי דְּבַר בְּיַד־חַגַּי	τοῦ ἐνάτου μηνός πρὸς Ἀγγαῖον	 ut supra עִם חַגַּי [1]
11	כֹּה תּוֹרָה לֵאמֹר	τάδε	
12	בִּכְנַף וְנָגַע בְּכָנָפוֹ הַנָּזִיד הַיִקְדָּשׁ וַיַּעַנוּ	ἐν τῷ ἄκρῳ τὸ ἄκρον τοῦ ἱματίου αὐτοῦ	בִּכְנַף (dans le pan) וַיִּקְרֵיב (et s'approche) בִּכְסוּתֵיהּ (avec son habit) הֲיִסְתָּאַב [2] (sera-ce souillé?)
13	יִגַּע טְמֵא־נֶפֶשׁ בְּכָל־אֵלֶּה וַיֹּאמְרוּ	 μεμιασμένος ἀκάθαρτος ἐπὶ ψυχῇ	יִקְרֵב [3] (approche)
14	כֵּן וְכֵן הַגּוֹי וְכֵן		כְּנִשְׁתָּא (assemblée)

1) Reuchl. — בְּיַד dans Bomb.-Buxt., Réc. Anvers.
2) Bomb.-Buxt. — הֲיִיתְאַסַּר Réc. Anvers, Reuchlin.

Vulgate	Peschitta	Version arabe
	ajoute : ܘ	
noni mensis		
ad Aggaeum		إلى حجّي (à Aggée)
haec		
	ܥܰܠ ܢܳܡܽܘܣܳܐ (sur la loi)	
	pas traduit	
in ora		
	ܘܩܳܪܶܒ (et s'approche)	
de summitate eius pulmentum		
	ܕܰܠܡܳܐ ܡܶܬܩܰܕܰܫ ܡܶܬܩܰܕܫܳܐ (est-ce qu'il peut être sanctifié ?)	
respondentes autem	ܘ pas traduit	
	ܩܳܪܶܒ (approche)	
	puis ajoute : ܐܰܝܢܳܐ (celui qui)	
pollutus in anima		
ex omnibus his		
	ajoute : ܠܶܗ (à lui)	
	ajoute : ܗܽܘ (lui)	
	ajoute : ܗܺܝ (elle)	
	ܫܰܪܒܬܳܐ (génération)	
	ajoute : ܐܶܢܽܘܢ (eux)	

3) Bomb.-Buxt., Anvers. — יגע Reuchl.

Verset	Hébreu	LXX	Targums
	וַאֲשֶׁר יַקְרִיבוּ טָמֵא הוּא	καὶ ὃς ἐὰν ἐγγίσῃ μιανθήσεται. Puis ajoute : ἕνεκεν τῶν λημμάτων αὐτῶν τῶν ὀρθρινῶν, ὀδυνηθήσονται ἀπὸ προσώπου πόνων αὐτῶν, καὶ ἐμισεῖτε ἐν πύλαις ἐλέγχοντας[1]	
15	ן devant עַתָּה לְבַבְכֶם וְמָעְלָה מִטֶּרֶם וגו׳׳	εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν ὑπεράνω	עַד לָא יְתִּשַׂם נְדַבָּךְ עַל נְדַבָּךְ (avant qu'on ait mis un rang sur un rang)
16	מִהְיוֹתָם בָּא אֶל־עֲרֵמַת עֶשְׂרִים עֲשָׂרָה בָּא לַחְשֹׂף פּוּרָה וְהָיְתָה	τίνες ἦτε ὅτε ἐνεβάλλετε εἰς κυψέλην κριθῆς ajoute : σάτα κριθῆς δέκα σάτα καὶ εἰσεπορεύεσθε καὶ ἐγένοντο	מִדְּהֲוֵיתוּן עָלִין לְעֵרֵמַת עָלִין אַתּוּן דְּבָהּ (dans laquelle étaient) נַרְבִין דְּחַמַר (tonneaux de vins)
17	בַּשִּׁדָּפוֹן וּבַיֵּרָקוֹן מַעֲשֵׂה וְאֵין־אַתֶּם וגו׳׳	ἐν ἀφορίᾳ[2] καὶ ἐν ἀνεμοφθορίᾳ[2] τὰ ἔργα καὶ οὐκ ἐπεστρέψατε πρὸς μέ	וְלֵית־כוֹן תָּיְבִין לְפוּלְחָנִי (et vous n'êtes pas revenus à mon culte)

1) De même la Version arabe.

Vulgate	Peschitta	Version arabe
et omnia quae obtulerunt contaminata erunt	etc.... ܘܡܕܡ (et quoi que ce soit . . .)	
	pas traduit	
corda vestra	bien traduit	
et supra		
cum accederetis	ܟܕ ܥܐܠܝܢ ܗܘܝܬܘܢ (quand vous entriez)	فِى ٱلصَّنَّة
ajoute : *modiorum*		
et intraretis	ܘܥܐܠܝܢ ܐܢܬܘܢ (vous entriez)	
ut exprimeretis	pas traduit	
lagenas	pas traduit	
	ܘܗܘܝܢ ܟܠܗܘܢ (or ils étaient)	
vento urente		
et aurugine		
opera		
et non fuit in vobis qui reverteretur ad me	ܘܠܐ ܐܬܦܢܝܬܘܢ ܠܘܬܝ (et vous ne vous êtes pas tournés vers moi)	وَلَمْ تَرْجِعُوا إِلَيَّ (et vous n'êtes pas revenus à moi)

2) Les termes sont vraisemblablement intervertis.

Verset	Hébreu	LXX	Targums
18	שִׂימוּ		
	לְבַבְכֶם	τὰς καρδίας ὑμῶν	
	וָמָעְלָה	καὶ ἐπέκεινα	
	מִיּוֹם	pas traduit	
	לַחֹדֶשׁ הַתְּשִׁיעִי	τοῦ ἐνάτου μηνός	
	לְמִן	καὶ ἀπὸ	
	אֲשֶׁר־יְסַד		דְּיִשְׁרֵי לְאִשְׁתַּכְלָלָא (où l'on commença à jeter les fondements)
	יְהוָה		
	שִׂימוּ לְבַבְכֶם	θέσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν	
19	הַעוֹד הַזֶּרַע	εἰ ἐπιγνωσθήσεται	הַעוֹד כְּעַן עִבּוּרָא (y a-t-il encore du froment)
	בַּמְּגוּרָה	ἐπὶ τῆς ἅλω	בְּאִדְרָא (dans l'aire)
	וְעַד	καὶ εἰ ἔτι	
	הַגֶּפֶן		גּוּפְנָיָא (les vignes)
	וְעֵץ	καὶ τὰ ξύλα	וְאִילָנֵי (et les arbres)
	לֹא נָשָׂא	τὰ οὐ φέροντα καρπόν	
	מִן־הַיּוֹם		יוֹמָא[2] (aujourd'hui)
	אֲבָרֵךְ		
20	דְּבַר		ut supra
	שֵׁנִית		
	חַגַּי	ajoute : τὸν προφήτην	

1) Comme pour מִן.

Vulgate	Peschitta	Version arabe
	ajoute : ܡܟܝܠ (maintenant)	
	puis : ܫܥܒܕܘ (soumettez)	
corda vestra	ܠܒܘܬܟܘܢ (vos cœurs)	
et in futurum		
noni mensis	ajoute : ܕܝܪܚܐ (mois)	
a	ܡܢ[1] (depuis)	
qua fundamenta jacta [sunt	ܕܐܬܬܣܝܡܘ ܫܬܐܣܬܐ (où la fondation fut posée)	
	ajoute : ܚܝܠܬܢܐ (très puissant)	
ponite super cor vestrum	ܠܡܒܢܝܗ (pour construire) cf. II, 15.	
	ܕܠܝܬ ܙܪܥܐ (il n'y a pas de semence)	
in germine	ܒܐܕܪܐ (dans l'aire)	
et adhuc	le ܘ pas traduit	
	ܘܐܝܠܢܐ (et les arbres)	
non floruit		
	ajoute : ܠܟܘܢ ܐܡܪ ܡܪܝܐ (vous dit le Seigneur)	
	ܕܬܪܬܝܢ ܐܡܬܝܢ (deux fois)	

2) Bomb.-Buxt. — מן יומא Anvers, Reuchlin.

Verset	Hébreu	LXX	Targums
21	אֶל לֵאמֹר וְאֶת הָאָרֶץ	ajoute : καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν	
22	כִּסֵּא מַמְלָכוֹת מַמְלְכוֹת מֶרְכָּבָה וְרֹכְבֶיהָ וְיָרְדוּ בְּחֶרֶב אָחִיו	θρόνους βασιλέων ἅρματα καὶ ἀναβάτας καὶ καταβήσονται πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ	כּוּרְסֵי (les trônes) וְיִתְקַטְלוּן (ils se tuent)
23	בַּיּוֹם נְאֻם וְשַׂמְתִּיךָ כַּחוֹתָם בָּחַרְתִּי	ut supra	בְּעִדָּנָא (au temps) ut supra [1]וְאַשְׁרְנָךְ כְּגִלּוּף דְּעִזְקָא עַל יַד (comme un anneau gravé à la main) אִתְרְעֵיתִי (je me suis plu)

1) Bomb.-Buxt. — ואישוינך Anvers, Reuchl.

Vulgate	Peschitta	Version arabe
pariter	ܠܐ pas traduit	
regni *ascensorem eius* *et descendent* *in gladio*	ܡܪ̈ܟܒܬܐ (les chars) ܥܠ ܪ̈ܟܘܒܝܗܘܢ (sur ceux qui les montent) ܘܢܦܠܘܢ (et ils tombent)	
quasi signaculum	ajoute : ܗܘ ut supra	

IV[e] Tableau.

Fragments de traductions antéhiéronymiennes.

[Vetus Itala.]

Chapitre premier.

Verset	Anciennes traductions	Vulgate
2	... non venit tempus ut aedificetur domus Domini[1].	nondum venit tempus domus Domini aedificandae.
4	Si tempus vobis est ut habitetis in domibus caelatis[2]?	Numquid tempus vobis est ut habitetis in domibus laqueatis . . .
8	Ascendite in montem ... et caedite lignum . . . et dirigite vias vestras[3].	Ascendite in montem, portate ligna et aedificate domum : et acceptabilis mihi erit, et glorificabor, dicit Dominus.
9	. . . Haec dicit Dominus omnipotens : Eo quod domus mea deserta est, vos autem sectamini unusquisque in domum suam[4],	Quam ob causam? dicit Dominus exercituum. Quia domus mea deserta est, et vos festinatis unusquisque in domum suam.
10	Propterea abstinebit coe-	Propter hoc super vos

1) Ambrosii *Epistola* xxx ad Irenaeum, colon. 310 (Migne xvi, 1061).

2) Ambrosii *loc. cit.* (Migne xvi, 1061).

3) Ambrosii *loc. cit.*, col. 912 (Migne xvi, 1063). Mais Ambroise paraphrase tout ce verset et ne cite probablement pas textuellement une ancienne version. Les mots « et dirigite vias vestras » semblent provenir du verset 7.

4) Cypriani *liber ad Demetrianum*, col. 548 (Migne iv, p. 548); cf. Maximi Taurinensis *Homilia* cii, p. 341 (Migne lvii, p. 490) « Sectamini unusquisque domum suam ».

Verset	Anciennes traductions	Vulgate
	lum a rore et terra subtrahet procreationes suas[1],	prohibiti sunt coeli ne darent rorem, et terra prohibita est ne daret germen suum.
11	Et inducam gladium super terram et super frumentum et super vinum et super oleum, et super homines, et super pecora, et super omnes labores manuum eorum[2].	Et vocavi siccitatem super terram, et super montes, et super triticum, et super vinum, et super oleum, et quaecumque profert humus, et super homines, et super jumenta, et super omnem laborem manuum.
12	Et audivit Zorobabel, filius Salathiel, de tribu Juda, et Jesus, filius Josedech, sacerdos magnus, et omnes qui superfuerunt de populo, voces Domini Dei sui, quoniam misit illum Dominus ad illos, et timuit plebs a facie Dei[3].	Et audivit Zorobabel, filius Salathiel, et Jesus, filius Josedec, sacerdos magnus, et omnes reliquiae populi vocem Domini Dei sui, et verba Aggaei prophetae sicut misit eum Dominus Deus eorum ad eos: et timuit populus a facie Domini.
14	Et suscitavit Dominus spiritum Zorobabel filii Salathiel ex tribu Juda, et spiritum Jesu filii Josedech sacerdotis magni, et spiritum residuorum omnis populi, et introierunt et facie-	Et suscitavit Dominus spiritum Zorobabel filii Salathiel, ducis Juda, et spiritum Jesu filii Josedec, sacerdotis magni, et spiritum reliquorum de omni populo : et ingressi sunt,

1) Cypriani, *loc. cit.*; cf. Ambrosii *Epistola* xxx ad Irenaeum, col. 912. (Migne xvi, p. 1063) «Nec coelum dabit rorem suum, nec terra ejus fructus dabit ».

2) Cypriani, *loc. cit.*

3) Cypriani, *Testimoniorum adv. Judaeos liber* III, cap. xxi, col. 749 (Migne iv, p. 779).

Verset	Anciennes traductions	Vulgate
	bant opera in domo Domini omnipotentis, Dei sui[1],	et faciebant opus in domo Domini exercituum, Dei sui,
15	quarta et vicesima mensis sexti, secundo anno sub Dario rege[2].	in die vigesima et quarta mensis, in sexto mense, in anno secundo Darii regis.
	CHAPITRE DEUXIÈME.	
1	Septimo mense, una et vicesima mensis, locutus est Dominus in manu Aggaei prophetae, dicens[3] :	In septimo mense, vigesima et prima mensis, factum est verbum Domini in manu Aggaei prophetae, dicens :
2	ad Zorobabel filium Salathiel ex tribu Juda, et ad Jesum filium Josedech sacerdotem magnum, et ad omnem populum residuum, dicens[4] :	Loquere ad Zorobabel filium Salathiel, ducem Juda, et ad Jesum filium Josedec sacerdotem magnum, et ad reliquos populi, dicens :
3	Quis ex vobis qui vidit domum hanc in claritate illa sua pristina? Et quomodo videtis eam modo, tamquam non sit in conspectu vestro[5]?	Quis in vobis est derelictus, qui vidit domum istam in gloria sua prima? et quid vos videtis hanc nunc? numquid non ita est, quasi non sit in oculis vestris?

1) S. Augustini *ad Donatistas post Collationem*, cap. xx, 30 (Migne XLIII, p. 670). cf. Ambrosii *Epistola* XXX ad Irenaeum, col. 912 (Migne XVI, 1063) «Excitabo [Rom. edit. «excitavit»] illis spiritum Zorobabel de tribu Juda, et Jesum Josedech sacerdotem magnum».

2) S. Augustini, *loc. cit.* (Migne XLIII, p. 670).

3) S. Augustini, *loc. cit.* (Migne, ut s.).

4) S. Augustini, *loc. cit.* (Migne, ut s.).

5) S. Augustini, *loc. cit.* (Migne, ut s.).

Verset	Anciennes traductions	Vulgate
4	Et nunc praevale, Zorobabel, dicit Dominus : et praevale, Jesu fili Josedech sacerdos magne; et praevalesce, omnis populeterrae, dicit Dominus omnipotens . . . . .[1]	Et nunc confortare Zorobabel, dicit Dominus; et confortare Jesu fili Josedec sacerdos magne, et confortare omnis populus terrae, dicit Dominus exercituum : et facite (quoniam ego vobiscum sum, dicit Dominus exercituum)
5	. . . . . et spiritus meus praeest in medio vestrum. Bono animo estote[2],	verbum quod pepigi vobiscum cum egrederemini de terra Aegypti : et spiritus meus erit in medio vestrum; nolite timere.
6	quoniam haec dicit Dominus omnipotens : Adhuc semel, et commovebo coelum et terram, mare et aridam[3],	Quia haec dicit Dominus exercituum : Adhuc unum modicum est, et ego commovebo coelum, et terram, et mare, et aridam.
7	et concutiam omnes gentes, et venient omnia electa gentium, et implebo	Et movebo omnes Gentes : et veniet Desideratus cunctis Gentibus : et im-

1) S. Augustini, *loc. cit.* La fin du verset manque : nous la retrouvons dans Vigilii Tapsensis *de Trinitate,* lib. XII, col. 301 (Migne LXII, p. 311) «quapropter ego sum vobiscum, dicit Dominus omnipotens».

2) S. Augustini, *loc. cit.* Le commencement du verset manque. cf. Vigilii Tapsensis, *op. cit.* «et spiritus meus constat in medio vestrum».

3) S. Augustini, *loc. cit.* cf. Ambrosii *Epistola* XXX ad Irenaeum, col. 913 (Migne XVI, 1064) «Adhuc semel ego movebo coelum, et terram, et maria, et desertum». — *Hexaemeron,* lib. I, col. 11 (Migne XIV, p. 145) «Adhuc ego semel concutio terram». — *Hexaemeron,* lib. IV, col. 63 (Migne XIV, p. 201) «Adhuc semel ego movebo terram». — *Enarratio in Psalmum* LXI, col. 958 (Migne XIV, p. 1227) «Adhuc ego semel terram movebo». — Incerti auctoris *Liber de Promissionibus,* chez Prosper d'Aquitaine, Pars IV, cap. XL (Migne LI, p. 837) «Ecce ego, dicit Dominus, semel adhuc commevobo coelum ac terram».

Verset	Anciennes traductions	Vulgate
	domum hanc, dicit Dominus omnipotens [1].	plebo domum istam gloria, dicit Dominus exercituum.
10	Quarta et vicesima noni mensis anno secundo sub Dario rege, factum est verbum Domini ad Aggaeum prophetam, dicens [2] :	In vigesima et quarta noni mensis, in anno secundo Darii regis, factum est verbum Domini ad Aggaeum prophetam, dicens :
11	Haec dicit Dominus omnipotens : Interroga sacerdotes legem, dicens [3] :	Haec dicit Dominus exercituum : Interroga sacerdotes legem, dicens :
12	Si sumpserit homo carnem sanctificatam in summo vestimenti sui, et adtigerit summum vestimenti ejus panem, aut pulmentum, aut vinum, aut omnem escam, si sanctificabitur? Et responderunt sacerdotes et dixerunt, Non [4].	Si tulerit homo carnem sanctificatam in ora vestimenti sui, et tetigerit de summitate eius panem, aut pulmentum, aut vinum, aut oleum, aut omnem cibum : numquid sanctificabitur. Respondentes autem sacerdotes, dixerunt : Non.

1) S. Augustini, *loc. cit.* cf. Ambrosii *Epistola* xxx ad Irenaeum, col. 913 (Migne xvi, p. 1064) «Et replebo domum hanc argento meo et auro», conformément au commencement du verset suivant. S. Augustin semble avoir eu sous les yeux une version semblable. Dans *de Civitate Dei,* lib. xviii, cap. xxxv, col. 517 (Migne xli, p. 593) Augustin reproduit textuellement les versets 6 et 7 de la Vulgate, de «Haec dicit Dominus» à «cunctis Gentibus»; dans le *Sermo* l, *contra Manichaeos* (Migne xxxviii, p. 330) il transcrit selon la Vulgate les versets 6 (à partir de «Adhuc unum modicum est»), 7, 8 et 9. Il s'est donc servi de plusieurs versions.

2) S. Augustini, *Contra Donatistas, post Collationem* cap. xx, 31 (Migne xliii, p. 671).

3) S. Augustini, *loc. cit.* cf. *Contra Fulgentium Donatistam* incerti auctoris liber, caput xvi, chez Augustin (Migne xliii, p. 769) «Interroga, inquit Dominus, sacerdotes, dicens». — *Confessiones et actus martyrum Saturnini presbyteri,* etc, etc. . . . (dans Stephani Baluzii Miscellaneae, Paris 1679. Lib. ii, p. 75. 76) «Interroga, inquit Dominus, sacerdotes legem».

4) S. Augustini, *loc. cit.* — cf. *Contra Fulgentium* . . ., *loc. cit.* «Si alligaverit homo carnem sanctam in summo vestimento, et tetigerit summitas

Verset	Anciennes traductions	Vulgate
13	Et dixit Aggaeus : Si tetigerit inquinatus in anima aliquid horum, si inquinabitur? Et responderunt sacerdotes et dixerunt : Inquinabitur[1].	Et dixit Aggaeus : Si tetigerit pollutus in anima ex omnibus his, numquid contaminabitur? Et responderunt sacerdotes, et dixerunt : Contaminabitur.
14	Et respondit Aggaeus et dixit : Sic populus hic et gens haec in conspectu meo, dicit Dominus, et sic opera manuum ipsorum; et quicunque accesserit illo, inquinabitur, propter praesumptiones eorum matutinas a facie laborum suorum, et odio habebatis in portis arguentes[2].	Et respondit Aggaeus et dixit : Sic populus iste, et sic gens ista ante faciem meam, dicit Dominus, et sic omne opus manuum eorum : et omnia quae obtulerunt ibi, contaminata erunt.
15	Et nunc ponite in cordibus vestris a die hac et	Et nunc ponite corda vestra a die hac et supra,

vestimenti aliquam creaturam panis, aut vini, aut olei, si sanctificabitur? Et responderunt sacerdotes et dixerunt : Non.» — *Confessiones . . . Saturnini, loc. cit.* «Si acceperit homo carnem sanctam in summo vestimenti sui, et tetigerit summitas vestimenti ejus aliquam partem panis, vini, aut olei, si sanctificabitur? Et dixerunt sacerdotes : Non.»

1) S. Augustini, *loc. cit.* — cf. *Contra Fulgentium . . ., loc. cit.* «Et dixit Dominus : Si tetigerit inquinatus in anima horum aliquid, si inquinabitur? Et dixerunt sacerdotes : Inquinabitur.» — *Confessiones . . . Saturnini, loc. cit.* «Et dixit Aggaeus : Si tetigerit inquinatus in anima horum aliquid, si inquinabitur? Et dixerunt sacerdotes : Inquinabitur.»

2) S. Augustini, *loc. cit.* — cf. *Contra Fulgentium . . ., loc. cit.* «Et dixit Dominus : sic et populus hic, et sic gens ista; omnis qui illuc accesserit, inquinabitur.» — *Confessiones . . . Saturnini, loc. cit.* «Et dixit Aggaeus : sic et populus hic et gens haec coram me, dicit Dominus, et omnis quicunque accesserit illic, inquinabitur.»

Tout ce passage d'Aggée [II, 11—14] ne se trouve pas dans les *Confessiones . . . Saturnini,* etc., telles qu'elles sont éditées par Bollandus et Heuschenius, *Acta Sanctorum,* Paris. Nous y lisons, avant la citation (Vol. II de Février, p. 519) : «Reliqua desunt aut a Donatistis corrupta».

Verset	Anciennes traductions	Vulgate
	supra, priusquam poneretur lapis super lapidem in templo Domini[1];	antequam poneretur lapis super lapidem in templo Domini.
16	qui eratis cum mittebatis in capsella viginti sata hordei, et fiebant decem sata, et intrabatis in torcular exhaurire quinquaginta amphoras, et fiebant viginti[2]?	Cum accederetis ad acervum viginti modiorum, et fierent decem : et intraretis ad torcular, ut exprimeretis quinquaginta lagenas, et fiebant viginti.
17	Percussi vos infecunditate, et venti corruptione et grandine omnia opera vestra, et non estis conversi ad me, dicit Dominus[3].	Percussi vos vento urente, et aurugine, et grandine omnia opera manuum vestrarum : et non fuit in vobis qui reverteretur ad me, dicit Dominus.
18	Constituite igitur corda vestra a die hac et deinceps, a quarta et vicesima noni mensis, et a die qua fundatum est templum Domini, ponite in cordibus vestris[4],	Ponite corda vestra ex die ista, et in futurum, a die vigesima et quarta noni mensis; a die qua fundamenta iacta sunt templi Domini, ponite super cor vestrum.
19	si adhuc cognoscetur in area, aut si vitis, aut malum, aut ficus, aut malum granatum, et ligna oleaeque non fecerunt fructum? a die hac benedicam[5].	Numquid jam semen in germine est : et adhuc vinea, et ficus et malogranatum, et lignum olivae non floruit? ex die ista benedicam.
21		Loquere ad Zorobabel

1) S. Augustini, *op. cit.* Cap. xx, 32 (Migne xliii, p. 672).
2) S. Augustini, *loc. cit.*
3) S. Augustini, *loc. cit.*
4) S. Augustini, *loc. cit.*
5) S. Augustini, *loc. cit.*

Verset	Anciennes traductions	Vulgate
	. . . . Ego commovebo coelum et terram, mare et aridam [1];	ducem Juda, dicens : Ego movebo coelum pariter et terram.
22		Et subvertam solium regnorum, et conteram fortitudinem regni Gentium : et subvertam quadrigam, et ascensorem eius : et descendent equi, et ascensores eorum : vir in gladio fratris sui.
	. . . . et convertam currus et sessores. Et descendent equi et sessores eorum, unusquisque in gladio ad fratrem suum [2].	
23	In die illo, dicit Dominus omnipotens, accipiam te Zorobabel filium Salathiel, servum meum, et ponam te signaculum, quoniam te elegi, dicit Dominus omnipotens [3].	In die illa, dicit Dominus exercituum, assumam te Zorobabel fili Salathiel serve meus, dicit Dominus, et ponam te quasi signaculum, quia te elegi, dicit Dominus exercituum.

1) Tichonii Afri *liber de septem regulis,* Regul. VII, p. 66, c (Migne XVIII, 62, c). — cf. S. Hilarii *tractatus in Psalmum* CXXVI, col. 467 (Migne IX, 695) «Adhuc semel, ego movebo coelum et terram, et mare et aridam». — Gildae sapientis, *De excidio Britanniae,* Pars II, cap. VII, 14 (Migne LXIX, p. 364) «Haec dicit Dominus : Semel ego movebo coelum et terram et mare et aridam».

2) Tichonii Afri, *op. cit.* — cf. S. Hilarii *op. cit.* «et subvertam sedes regum». — Gildae sapientis, *op. cit.* «et avertam regnum, et exterminabo virtutem regnorum gentium, et avertam quadrigas et ascensores».

3) Tichonii Afri, *op. cit.* — cf. Ambrosii *Epistola* XXX, ad Irenaeum, col. 913 (Migne XVI, p. 1064) «Sumam te, Zorobabel, et ponam te sicut signaculum; quia te elegi».

XIII

Place dans le Canon.

Dans la collection des douze petits prophètes, le livre d'Aggée a toujours occupé la dixième place. C'est le cas des manuscrits hébreux, des versions et des éditions.

L'ordre gardé par les Septante ne concorde cependant pas, au début, avec celui des textes hébreux.

Hébreu		Septante
Osée	1	Osée
Joël	2	Amos
Amos	3	Michée
Abdias	4	Joël
Jonas	5	Abdias
Michée	6	Jonas
Nahum	7	Nahum
Habakuk	8	Habakuk
Sophonie	9	Sophonie
Aggée	10	Aggée
Zacharie	11	Zacharie
Malachie.	12	Malachie.

XIV

Authenticité et canonicité.

§ 1. *Arguments internes.*

Nous avons déjà parlé de la *forme* et nous avons admis que nous avions sous les yeux non le texte même des discours, mais des résumés, écrits après coup. A^2 et Aggée sont dans le même cas. Le *style* ne saurait s'opposer à l'authenticité. La *langue* est généralement pure d'araméismes, ce qui suppose une époque encore voisine des temps où le peuple parlait hébreu : il en est de même chez les autres orateurs de cette époque. Le *contenu* et les idées, enfin, conviennent parfaitement à l'époque que le livre s'attribue. On y voit le reflet pâli, mais fidèle, des luttes que les colons avaient à livrer contre les difficultés matérielles.

§ 2. *Arguments externes.*

Selon M. A. Loisy[1], « la collection des Prophètes premiers et derniers, commencée sans doute vers la

1) *Histoire du Canon de l'Ancien Testament.* Paris 1890, p. 53.

fin de la captivité ou peu de temps après, a été achevée par les soins de Néhémie. » Comparez le second livre des Machabées[1]. Nous éviterons de nous prononcer. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de trancher la question de la date de l'introduction du livre d'Aggée dans ce que l'on appelle le *canon* de l'Ancien Testament. Nous nous bornerons à constater qu'il a fait partie de la collection des écrits de l'Ancien Testament depuis une date fort ancienne, semble-t-il. Il est connu de Jésus, fils de Sirach. Dans le chapitre où celui-ci énumère les grands hommes[2], après avoir nommé le roi Josias et les grands prophètes, il dit[3] : καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν τὰ ὀστᾶ ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν. Il est évidemment question ici des douze petits prophètes, car Esaïe[4], Jérémie[5], Ezéchiel[6] ont déjà été mentionnés auparavant.

Le second livre des Machabées[7] raconte que Néhémie avait fait un recueil des écrits qui concernent les Rois, les Prophètes et David : καὶ ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων.

Selon Josèphe[8], les livres sacrés des Juifs étaient au nombre de vingt-deux. On admet généralement qu'il les ait tous connus.

1) 2 Mach. II, 13.
2) Σοφια Σειραχ (ou Ecclésiastique) chap. XLIX.
3) XLIX, 10 [12].
4) XLVIII, 20—25 [22—28].
5) XLIX, 6. 7 [8. 9].
6) XLIX, 8. 9 [10. 11].
7) 2 Mach. II, 13 . . .
8) Contre Appion I, 8.

L'épître aux Hébreux[1] reproduit en ces termes le verset II, 7 d'Aggée : ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω οὐ μόνον τὴν γῆν, ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν.

Dans le Talmud[2] nous trouvons l'indication suivante : «Nos docteurs ont transmis l'enseignement (qui suit) : Ordre des Prophètes : Josué et les Juges, Samuel et les Rois, Jérémie et Ezéchiel, Esaïe et les douze . . .»

Le nom d'Aggée ne se trouve pas, il est vrai, dans ces passages; nous ne le rencontrons pas davantage dans les listes postérieures des livres canoniques de l'Ancien Testament; mais cela provient, semble-t-il, du fait que les douze petits prophètes étaient considérés comme ne formant qu'un seul ouvrage. Quant à l'écrit lui-même, nous le trouvons dans toutes les anciennes versions et dans tous les textes dont les injures du temps n'ont pas diminué le nombre des pages.

Observons enfin qu'en affirmant la canonicité du *livre* d'Aggée, nous n'excluons pas les anciens remaniements d'un Rédacteur final. Nous ne prétendons pas non plus nous prononcer sur l'authenticité du *nom* du prophète[3], nom peut-être symbolique, sous le patronage duquel auraient été mis deux groupes de fragments anonymes.

1) Hébr. XII, 26.
2) Baba bathra f. 14b. 15a.
3) cf. Introd. chap. I, p. 8.

XV

Autres écrits d'Aggée.

Les suscriptions, fort peu claires, des Septante, de l'Itala, de la Vulgate et de la Peschitta, attribuent à Aggée la rédaction de plusieurs Psaumes.

1° Voici ce que nous lisons dans les Septante : Ps. CXXXVII [CXXXVIII] Ψαλμὸς τῷ Δαυίδ, Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. — Ps. CXLV [CXLVI], CXLVI [CXLVII], CXLVII, CXLVIII : Ἀλληλούια· Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. — De même le Ps. CXLIX selon le « Psalterium Graeco-Latinum Veronense ».

2° Dans quelques manuscrits de l'Itala, la suscription du Ps. LXIV [LXV] est ainsi conçue : *In finem, psalmus David, canticum Jeremiae et Aggaei de verbo peregrinationis, quando incipiebant proficisci;* d'autres : *Canticum Aggaei, Hieremiae et Ezechielis, de verbo peregrinationis et de populo transmigrationis, cum inciperent proficisci*[1]. Celle du Psaume CXI [CXII] *Alleluia, reversionis (conversionis) Aggaei et Zachariae.*

3° Dans la Vulgate, la suscription du Psaume CXI

1) cf. Carpzov, *Introductio ad libros canonicos Veteris Testamenti,* Lipsiae 1721, Pars III, p. 428.

[CXII] est la même que dans l'Itala. Les Psaumes CXLV [CXLVI], CXLVI [CXLVII] sont précédés de ces mots : *Alleluia Aggaei et Zachariae.* De même les Psaumes CXLVII, CXLVIII dans S. Augustin[1] et CXLVI, CXLVII dans S. Hilaire[2]. Le Ps. CXLV dans S. Hilaire porte la suscription : *Psalmus David. Alleluia Aggaei et Zachariae*[3].

4° La Peschitta enfin a les suscriptions suivantes : au Psaume CXXV [CXXVI], *Ex psalmis ascensionis. Anonymus. Dicitur de Aggaeo et Zacharia, qui ascenderunt e Babel una cum captivitate.* — Au Psaume CXXVI [CXXVII], *Ex psalmis ascensionis. Dictus a Davide de Salomone. Dicitur quoque de Aggaeo et Zacharia, qui urgebant structuram templi*[4].

Comment expliquer ce fait étrange? Deux hommes (Aggée et Zacharie), et quelquefois trois (David, Aggée et Zacharie) peuvent-ils être auteurs à la fois d'un seul et même psaume? On en a appelé à Epiphane, ou plutôt à Pseudo-Epiphane[5]; or voici ce que cet auteur raconte d'Aggée : καὶ αὐτὸς ἔψαλλεν ἐκεῖ [ἐν Ἱερουσαλήμ] πρῶτος ἀλληλούια, ὅ ἑρμηνεύεται αἰνέσωμεν τῷ ζῶντι θεῷ. ἀμήν, ὅ ἐστι γένοιτο, γένοιτο. Ἐκεῖ οὖν ἀπέθανε, καὶ ἐτάφε πλησίον τῶν ἱερέων ἐνδόξως. Διὸ λέγομεν· ἀλληλούια, ὅ ἐστιν ὕμνος Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. Mais cette notice n'est pas claire du tout. Pseudo-Epiphane veut-il dire qu'Aggée a le premier psalmodié

1) Migne XXXVII, p. 1917 et 1940.

2) Migne IX, p. 867 et 875.

3) Migne IX, p. 864.

4) Comparez encore dans la Peschitta les suscriptions des Psaumes CXLV—CXLVIII [CXLVI—CXLVIII], et dans la traduction arabe de la Polyglotte de Londres les suscriptions des Psaumes CXXXVII [CXXXVIII], CXLV [CXLVI], CXLVI [CXLVII].

5) S. Epiphanii *de vitis Prophetarum* éd. de Petavius, Coloniae 1682, Tome II, p. 235.

dans le nouveau temple par Alleluia et Amen[1]? Pourquoi alors y aurait-il deux et même trois noms l'un à côté de l'autre[2]?

Selon Bertholdt[3] ce ne sont là que de simples remarques liturgiques; d'après Kœhler[4] le sens vraisemblable serait le suivant : Aggée et Zacharie ont retravaillé les psaumes qui portent leurs noms, et nous les possédons tels qu'ils les ont définitivement rédigés. Il n'y a rien là d'absolument impossible, s'il est vrai qu'Aggée est un personnage historique[5]; mais, d'une façon générale, on ne saurait accepter, les yeux fermés, les suscriptions que la tradition juive nous a transmises.

Selon Lord Hervey, Aggée aurait présidé à une œuvre littéraire plus vaste : il aurait ainsi joué un rôle dans la composition du livre qui porte aujourd'hui le nom d'Esdras[6]. Ce n'est pas là une opinion sérieuse.

1) cf. L. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel,* Nordhausen 1857, III, 68.

2) Köhler (*Die Weissagungen Haggai's,* Erlangen 1860, p. 33, note) remarque que le texte de ce passage a subi des altérations; mais cela ne change rien à ce double emploi des noms.

3) *Historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des alten und neuen Testaments.* Vierter Theil, p. 1696, Erlangen 1814.

4) *Loc. cit.*

5) cf. ci-devant chap. I, p. 8.

6) Right Rev. Lord Arthur C. Hervey, Bishop of Bath and Walls, dans *The Expositor,* London 1893, Vol. VII, p. 441. «In Haggai's time therefore, Ezr. I, 11 was followed immediately by Ezr. III, 2, which was probably the beginning of Haggai's own work.»

XVI

Bibliographie[1].

P. F. Ackermann. Prophetae minores perpetua annotatione illustrati. Viennae 1830, p. 590—613.

Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis Praedicatorum, opera omnia, ex editione Lugdunensi religiose castigata . . . a PP. Quétif et Echard exaratis, etiam revisa et locupletata cura ac labore Augusti Bornet . . . Vol. xix : Enarrationes in xii prophetas minores. Paris 1893.

Jos. Fr. Allioli. Die heilige Schrift des a. u. n. Test. Aus der Vulgata mit Bezug auf den Grundtext neu übersetzt und mit kurzen Anmerk. erläutert. 4. Aufl. Landshut 1839. Vol. iv, p. 624—628.

— Trad. française de Gimarey. Paris 1883.

Joh. Bachmann. Präparationen zu den Kleinen Propheten. Heft 5 : Jona und Haggai. Berlin 1891.

Fréd. Balduin. Comment. in Haggaeum, Zachariam et Malachiam. Vitembergae 1610.

1) Nous avons emprunté à l'ouvrage de Reinke plusieurs indications bibliographiques.

C. F. Bahrdt. Apparatus criticus ad formandum interpretem Veteris Testamenti. Lipsiae 1775. Vol. I, p. 213—236.

Greg. Barhebraeus. In XII prophetas minores scholia. Ad trium cod. fid. rec. B. Moritz. Lipsiae 1882.

Ferd. Belluc. Essai d'introduction aux prophéties d'Haggée. Toulouse 1864.

W. Bœhme. Zu Maleachi und Haggai. Dans le «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» édité par B. Stade. Giessen. Année 1887, 2e partie, p. 215, 216.

J. Brocard. Myst. et proph. interpret. levitici, cantici cantic., Hagg., Zach. et Mal. Lugduni Batavorum 1580.

H. Braun. Die göttl. h. Schrift des A. und N. T. in lat. und deutsch. Sprache, durchaus mit Erkl. nach dem Sinn der h. röm.-kath. Kirche, der h. Kirchenv. und der berühmtesten kath. Schriftausl. nebst eigenen Anmerk. erläutert. Augsb. 1796. Vol. VIII.

Ph. Dav. Burk. Gnomon in duodecim prophetas minores, in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur. Cum praefat. J. A. Bengelii. Heilbronn 1753.

Aug. Calmet. Comment. liter. in duodecim prophetas minores. Wirceb. 1793. Tom. XI.

J. Calvin. Praelectiones in duodecim prophetas minores. Vol. LXXII du «Corpus Reformatorum». Brunsvigae 1890. — Plusieurs éditions anciennes.

Louis Cappel. Commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum. Amstelodami 1689, p. 125—132.

Carlstadt. Cf. Draconitès.

A. S. Carrier. The Ἅπαξ Λεγόμενα of the Minor Prophets.

Chr. Castre, e Societate Jesu, Comment. in duod. proph. libri xii, cum paraphrasi et indicibus utilissimis. (Lugd. 1615) Moguntiae 1616, p. 424—459.

J. P. Clinton. A commentary upon Hag. Lond. 1560.

Jean Coccejus [Koch]. Τὸ Δωδεκαπρόφητον, sive prophetae duodecim minores. Lugduni Batavorum 1652. In Haggaeum : p. 443.

Cyrille d'Alexandrie. Opera, cura J. Auberti. Lutetiae 1638. Tom. iii. In xii prophetas minores commentarius, p. 626—651.

K. A. Dächsel. Die Bibel, oder die ganze heilige Schrift . . . mit in den Text eingeschalteter Auslegung. Breslau 1863.

J. Darmesteter. Les Prophètes d'Israël. Paris 1892.

N. J. Deane. Haggai. The Pulpit Commentary, ed. by Spence and by Exell. London 1893.

F. Delitzsch. Voyez Keil.

J. B. Denio. The messianic element in Haggai. « Old Test. Student » Chicago. The american Publication Society of Hebrew. Juin 1886, p. 399—401.

Louis de Dieu. Critica sacra, seu animadversiones in loca quaedam difficiliora veteris et novi Testamenti. Editio nova. Amstelodami 1693.

— Animadversiones in Veteris Testamenti libros omnes. Lugduni Batavorum 1648.

Marc Dods. Haggai : the Expositor 1887. May, p. 344—354.

Jean Draconitès [Drack, surnommé Carlstadt] Hagg. proph. e ling. s. latine vers. et explic. Lubec 1549.

— [Gottes Verheissung von Christo Jesu.] Von dem Trost aller Heiden : Jesu Christo. Lübeck 1548. Sermon prêché à Marpurg en 1545.

J. G. Eichhorn. Die hebräischen Propheten. Götting. Vol. I, 1816; vol. II, III, 1819.

J. Elkii Comment. super Hagg. proph. Saling. 1538.

G. Estii Annott. in praecipua ac difficiliora S. Script. loca. Antwerpen 1652, p. 429—450 et 719—855.

H. Ewald. Die Propheten des alten Bundes. Göttingen 1867/68. Vol. III, p. 177—186.

H. Ewald. Commentary on the Prophets of the Old Testament. Transl. by J. F. Smith. London 1883.

F. W. Farrar. The minor prophets. London 1890.

P. a Figueiro. Comment. in XII proph. minor. opp. Lond. 1615.

Fischer. Cf. Piscator.

F. Foreiro [Forerius]. In XII proph. commentarii. Venet. 1583.

Brand. Hen. Gebhard. Gründliche Einleitung in die zwölf kleinen Propheten. Edité par son père. Braunschw. 1737, p. 1173—1230.

Hug. Grotius [van Groot]. Annotationes in Vetus Testam. emendatius edidit et brevibus complur. loc. dilucidationibus G. J. L. Vogel, continuavit L. Ch. Döderlein. Halae 1775—1776. Tom. II.

Jean Jacq. Grynaeus. Comm. in Hagg. Genev. 1581.

Haymon [Halberstatensis episcopi] enarratio in duodecim prophetas minores. In Aggaeum prophetam : Migne, Patrologie CXVII, p. 211.

N. Hemming. Explanat. in proph. min. Lipsiae 1568.

E. W. Hengstenberg. Christologie des alten Testamentes und Commentar über die messianischen Weissagungen. 2. Ausg. Berl. 1854—1856. III, I, p. 208—243.

G. Hensler. Animadversiones in quaedam XII proph. min. loca. Kilon. 1786.

Nic. Hesslen. Vaticinia Haggaei versa et illustrata. Lund 1799.

H. Hesselberg. Die zwölf kl. Propheten ausgelegt. Königsb. 1838.

F. W. Hezel. Die Bibel A. u. N. T. mit vollständig erklär. Anmerk. Lemgo 1784.

Hieronymi expositio in XII proph. min. opp. ed. Vallarsi. Venet. 1736, Tom. III; cf. Migne, Patrologie XXV, p. 1466.

F. Hitzig. Die zwölf kleinen Propheten. Leipzig 1838. Cf. «Steiner».

A. van Hoonacker. Zorobabel et le second temple. Etude sur la chronologie des six premiers chapitres du livre d'Esdras. Extrait du «Muséon». Gand et Leipzig 1892.

D. Hudgeson. A brief exposition on the twelve small prophets. London 1665.

G. Hutcheson. Sakelijke en practicale verklaring van de 12 kl. propheten. Groningen 1892.

M. C. Hyett. Simple readings on the minor prophets. London 1885.

J. Imbert. Le temple reconstruit par Zorobabel. Etude chronologique des six premiers chapitres d'Es-

dras. « Muséon » année 1888, p. 77, 221, 302, 584; année 1889, p. 51.

Jérome. Cf. Hieronymus.

Fr. Junius. Voir Tremellius.

C. Fr. Keil. Die zwölf kleinen Propheten. Leipzig 1888, dans le « Biblischer Commentar über das Alte Testament », édité avec F. Delitzsch. Troisième partie, quatrième volume.

Knabenbauer. Commentarius in prophetas minores. 1886. — Rec. Gustav Bickell, Zeitschrift für kath. Theol. 1887, 3, p. 566—570.

Koch. Cf. Coccejus.

A. Kœhler. Die Nachexilischen Propheten. Erste Abtheilung. Die Weissagungen Haggai's. Erlangen 1860.

A. Kuandi Comment. exeget.-pract. in xii proph. min. Dresdae 1677.

Fran. Lambert. Comment. in xii proph. min. Genev. 1568—1594. Francof. 1605.

J. P. Lange. Die Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi. Bielefeld 1876. Teil xx d. Bibelwerk.

Cornel. a Lapide. Comment. in xii proph. min. Antv. 1628. 1672. 1700.

Lethielleux, éditeur de « la Sainte Bible, texte de la Vulgate, traduction en regard, avec commentaires ». Les Petits prophètes par l'abbé Trochon. Paris 1883.

H. Linton. The books of Haggai and Zechariah. With expl. notes and appendices. London 1884.

Pol. Lyser. Praelectiones academicae in proph. min. Lips. et Goslav. 1709.

Jean Maldonat. Comment. in xii proph. min. Colon. 1611.

Jean de Marck. In prophetas minores commentarius, seu analysis exeg., qua hebr. textus cum versionibus veteribus confertur, vocum et phrasium vis indagatur, rerum nexus monstratur, et in usum genuinum, cum examine variarum interp. inquiritur. Amstel. 1696—1791. Ed. Pfaff. Tübing. 1734.

F. a Massana. Paraphrasis in xii proph. min. cum lectura in Zach. Antv. 1597.

F. J. V. D. Maurer. Comment. grammat. histor. crit. in prophetas minores, in usum maxime academiarum adornatus. Lipsiae 1840.

M. Meignan. Les prophètes d'Israël. Paris 1892.

Ph. Mélanchton. Comment. in Hagg. Zach. et Mal. Opp. Tom. ii. Witteb. 1562.

Jean Mercier [Mercerus]. Chaldaea translatio Haggaei prophetae, recens Latinitate donata, cum scholiis haud infrugiferis. Parisiis 1551.

Joh. Dav. Michaelis. Deutsche Uebersetzung des alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte. Götting. 1773—1778.

J. H. Michaelis. Bibl. Hebr. Halae 1620.

J. H. Moldenhawer. Uebersetzung und Erklärung der Weissagung. des Proph. Daniel und der zwölf kl. Proph. Quedlinb. 1785.

B. A. Montanus. Comment. in xii proph. min. Antverp. 1571; 1582.

Fl. de Moor. Le temple reconstruit par Zorobabel. Dans le «Muséon». Année 1889, pages 364, 467, 541; année 1890, p. 5.

Le Muséon. Revue internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain.

W. Newcome. An attempt towards an improved version, a metric. arrangem. and an explicat. of the twelve minor proph. London 1785.

J. Oecolampade, viri piissimi et eruditissimi, in minores quos vocant prophetas lucubrationes quaecunque ab ipso editae, et post decessum ex ipsius praelectionibus collectae et publice factae. Genevae 1558.

C. v. Orelli. Ezechiel und d. kl. Propheten, ausgelegt; dans le « Kurzgefasster Kommentar » etc... édité par H. Strack et O. Zöckler.

— The twelve minor prophets. Transl. by J. S. Banks. Edinburgh 1893.

L. Osiander. Die Propheten. Mit der Auslegung. II. Part. trad. de M. David Förter. Stuttgart 1608, p. 232—242.

Xav. Pailloux. S. J. Monographie du temple de Salomon. Paris 1885.

M. de Palatio. Enarrationes litt. et myst. in proph. min. Salam. 1593.

T. T. Perowne. Haggai, Zechariah, and Malachi. With notes and introd. Cambridge 1890.

J. W. Petersen. Erkl. der zwölf kl. Propheten. Frankf. a. M. 1723.

D. Pfeffinger. Notae in proph. Hagg. Argentor. 1703.

W. M. Mc Pheeters. The time of the verbs in Haggai II, 14. Old and New Test. Student XII, 5, p. 304 et ss.

L. Philipson. Die israël. Bibel, II Theil. Leipz. 1858.

Jean Piscator. Commentariorum in omnes libros Veteris Testamenti Tomus quartus. In Haggaeum. Herbonae 1645, p. 484—487.

A. Plain. Commentary on the Minor Prophets. Compiled from various sources. London 1888.

M. Polus. Synopsis criticor. aliorumque sacrae script. interpr. et comment. summo studio et fide adornata. Ex recens. J. Leusden. Ultraj. 1684—1686.

W. Pressel. Kommentar zu Hagg. Sach. Malach. Bielefeld und Leipzig 1876.

E. B. Pusey. The minor Prophets with a commentary explanat. and pract., and introductions to the several books. Oxf. Camb. and London 1860.

R. A. Redford. Studies in the minor prophets. Dans le «Monthly interpreter». Edimburgh, T. Clark; Janv. 1885, p. 215—227; Fév. p. 308—320; Sept. p. 387—400; Février 1886, p. 308—320; Sept. p. 332—344.

H. Reinbeck. Exercit. in proph. Hagg. Brunsv. 1692.

Lor. Reinke. Der Prophet Haggai. Einleitung, Grundtext und Uebersetzung. Münster 1868.

Ed. Reuss. La Bible. Traduction nouvelle avec introd. et comm. Les Prophètes. Tome II. Paris 1876.

F. de Ribera. Comment. in lib. XII proph. Antv. 1581 et plusieurs autres éditions.

H. W. Rinck, Der Pr. Haggai, zur Erweckung ... der Missions-Gemeine unserer Tage erklärt, Ludwigsburg 1857.

C. Rittershusius. Voir J. A. Thianus.

E. F. C. Rosenmüller. Scholia in V. T. Vol. III, 7. Part. Leipzig 1828.

Rupert. In xii proph. min. commentariorum libri xxxii. Colon. 1527.

C. Sanctius (Sanchez) in xii proph. min. et Baruch comment. cum paraph. Lugd. 1616 et 1621.

P. Schegg. Die kl. Propheten übers. und erkl. ii Vol. Regensb. 1854.

J. Gf. Scheibel. Observationes criticae et exegeticae ad vaticinia Haggaei cum prolegomenis. Vratis. 1822.

J. Schmid. In proph. min. comment. cum D. F. Balduini in tres posteriores proph. commentario. Lipsiae 1685. 1687. 1689.

J. M. A. Scholz. Die h. Schrift des A. T. iv^e partie, iv^e Vol. — Continuation de la Bible de Brentanus. Frankf. a. M. 1833.

Eb. Schrader. Die Dauer des zweiten Tempelbaues. Zugleich ein Beitrag zur Kritik des Buches Esra. Dans les « Theologische Studien und Kritiken » de C. Ullmann et F. W. C. Umbreit. Gotha, année 1867, p. 460—504.

Schuurmans Stekhoven, J. Z. De Alexandrijnske vertaling van het Dodekapropheton. Academisch proefschrift. Leiden 1888.

H. Steiner. Die zwölf kleinen Propheten. 1881. (Remaniement du comm. de Hitzig.)

Vict. Strigel. Argum. et schol. in xii proph. min. Lips. 1561. 1570. 1571.

Joh. Tarnov. In prophetam Haggaeum commentarius. Rostochi 1644, ou bien Francof. et Lips. 1688; 1706, avec une préface de J. B. Carpzow.

J. A. Theiner. Die zwölf kl. Propheten. Leipz. 1828.

Théodore de Mopsueste. Theodori Antiocheni Mopsuestiae episcopi quae supersunt omnia. Edidit Aug. Fr. V. a Wegnern, Berol. 1834. Tom. I, p. 500—527. (Migne Vol. LXVI.)

Théodoret. Theodoreti episcopi Cyri Opera omnia ex recensione Jacobi Sirmondi, denuo edidit J. L. Schulze. Halae 1769—1774. — 2e Vol., 2e partie, p. 1580—1591. (Migne Vol. LXXXI.)

J. A. Thiani (et C. Rittershusii). As fastidicus sive XII proph. min. lat. metaphrasi poet. expositi. Amberg 1604.

Jacq. Tirin. Comment. in scriptur. breviter explicat. Tom. II. Antwerp. 1632. Augsb. 1704.

J. Tremellius et Fr. Junius. Bib. sacra. Hannov. 1618.

Trochon (abbé). Les petits prophètes, dans la Bible de Lethielleux (q. v.).

L. Jos. Uhland. Diss. exeget. in Hagg. II, 1—9. Tüb. 1784.

J. W. C. Umbreit. Pract. Com. über d. Propheten des A. B. Hamb. 1841—1846. IVe part., VIIe vol.

Aug. Varenius. Collegium canonicum quatuor novissimorum V. T. Prophetarum. Rostochii 1667, p. 65—98.

— Exercitat. duae in Hagg. Rostock 1648—1650.

C. M. de Veil. Expositio liter. XII prophetarum min. ex ipsis scriptur. fontibus Hebr. ritibus et idiom. vet. et recent. monumentis eruta. Lond. 1680.

Vigand. V. Wigand.

G. J. L. Vogel's Umschreibung der prophet. Bücher. Halle 1771—1773.

J. C. Volborth. Die zwölf kl. Propheten aufs neue aus

d. Hebr. übers. und mit kurz. Anmerk. Götting. 1783.

K. Vollers. Das Dodekapropheton der Alexandriner: Zschr. f. d. alttest. Wiss. III, 1883, H. 2, p. 219—272. — IV, 1884, H. 1, p. 1—20.

J. Wellhausen. Skizzen und Vorarbeiten. Fünftes Heft. Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten. Zweite Aufl. Berlin 1893.

W. W. White. Inductive studies in the twelve Minor Prophets. Chic. Young Men's Era Pub. Co. 1892 (1893).

George Wicelius. Enarratio in Hagg. Mogunt. 1541.

Jean Wigand. Explanatio in XII proph. min. Francof. 1566.

B. Will. Prophetae Hagg. Zach. Malach. commentario illustrati. Brem. et Cass. 1638.

J. Winkelmann. Comm. in XII proph. min. Francof. 1603; 1620.

G. Wiselius, Auslegung des Pr. Haggai. 1542.

Franç. Woken. Annotationes exegeticae in prophetiam Haggaei. Adduntur vindiciae histor. Lipsiae 1719.

J. Wolder. Disputat. analogicae in proph. min. cum paraph. brevisque explicat. Vitemb. 1617.

? Plain commentary on the Minor Prophets compiled . . . by author of « Christ our Law ». London 1888.

Un assez grand nombre d'autres ouvrages que nous avons mis à contribution ont été mentionnés dans notre travail en temps et lieu.

COMMENTAIRE

Première Section[1].

Exhortation à reprendre la construction du Temple de Jérusalem, et ce qui s'ensuit.

(I, 1—15).

A) Introduction historico-chronologique.

(I, 1, [3]).

1. L'an deux du roi Darius, le sixième mois, le premier jour du mois, la parole de Jaheweh fut adressée, par l'intermédiaire d'Aggée le prophète, à Zeroubbabel, fils de Schealthiel, gouverneur de Juda, et à Josué, fils de Jehozadak, le grand-prêtre, en ces termes :

Le prophète fait précéder son premier discours d'indications chronologiques et historiques très précises : c'est la seconde année du roi Darius, le premier jour du sixième mois qu'il reçut de Jaheweh l'ordre de parler au peuple.

1) Pour suivre l'ordre chronologique nous aurions dû commencer par le fragment de l'anonyme A^2. Nous n'avons cependant pas voulu remanier l'ordre des versets.

דָּרְיָוֶשׁ est le DÂRIYAVOUS des inscriptions cunéiformes[1]. Ce mot, traduisible par ἐρξείης[2], *coërcitor* « celui qui réprime », est plutôt appellatif que propre et désigne, d'après d'Herbelot[3], un souverain en général. En néo-persan دارا *(dâra)* et دارابِ *(dârâb)* signifient « roi ». Comparez le zend *dar* et le sanscrit *dhři*, *dhar* qui ont les sens de « tenir, tenir ferme, posséder[4] ». Jérôme[5] l'interprète par *generationes factae*, γενεαὶ γενόμεναι. En grec Δαρεῖος, en araméen דָּרְיָוֶשׁ, en syriaque ܕܪܝܘܫ, en latin *Darius*. — A la place de דָּרְיָוֶשׁ (Dârivaveś) quelques manuscrits d'Aggée, Zacharie, Esdras et Daniel, lisent דָּרְיָוֶשׁ (Doriaveś), d'autres דַּרְיָוֶשׁ (Dariaveś). לְ, devant le nom propre, a ici tout simplement le sens du génitif : c'est une construction propre à l'hébreu postérieur. Comparez nos locutions archaïques et populaires telles que « la barque à Charon », « le fils à Jean[6] ». Les LXX l'ont traduit par ἐπὶ. — Le roi Darius dont il est ici question n'est pas Darius le Perse[7], surnommé Nothus ou Ochus (423—404), et encore moins Darius le Mède[8]; mais Darius Ier, fils d'Hystaspe[9], qui régna de 521 à

1) En persan *D-â-ri-ya-v-ou-sh*. En médique *Da-ri-ya-va-ou-ous*. En babylonien *Da-ri-ya-vous; Da-ri-ya-vou-ous; Da-a-ri-ya-vous; Da-ri-ya-a-vous* (d'après Imbert, *op. cit.* « Muséon » 1888, p. 229).

2) Hérodote, VI, 98. Récens. H. Stein, vol. II, p. 102. Dans l'édition de H. Kallenberg, Lipsiae 1889 (II, p. 113) on lit ἐρξίης, conformément au Code Romain du Vatican, 123.

3) *Bibliothèque orientale ou dictionnaire universel concernant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient.* Maestricht 1776 à 1780; fol. 261.

4) *Journal asiatique* 1861, XVII, p. 261.

5) Commentaire sur Agg. I, 1.

6) cf. Preiswerk, *Grammaire hébraïque*, Bâle, Genève, Lyon 1884, § 546.

7) Néh. XII, 22.

8) Dan. VI, 1; XI, 1.

9) Esdras IV, 24.

485 a. J.-C. Ainsi les Pères de l'Eglise, plusieurs critiques anciens, et la plupart des modernes[1].

בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם, l'an deux de Darius Ier, c'est-à-dire, en 520 avant J. C. — Les Hébreux, dit le Talmud[2], avaient la coutume de dater les événements en comptant les années écoulées depuis la sortie d'Egypte[3]. Une fois le temple édifié, ce fait servit de point de départ à un nouveau comput[4]. Quand on ne put plus compter à partir de l'édification du temple, parce qu'il était détruit, on prit comme point de départ sa destruction[5]. Lorsque enfin les Israélites n'eurent plus la ressource de compter d'après les faits de leur propre histoire, ils adoptèrent ceux des règnes étrangers[6].

בַּחֹדֶשׁ הַשִּׁשִּׁי, le sixième mois. Il ne s'agit pas ici du sixième mois de la seconde année du règne effectif de Darius, mais du sixième mois de l'année religieuse juive, qui commençait en mars—avril. Nous retrouvons cette même façon de dater dans Zacharie[7] et Néhémie[8] : seulement ces livres ajoutent le nom du mois. Les Babyloniens avaient coutume de dater avec précision leurs écrits ou les faits mémorables de leur histoire. Après l'exil, les Juifs les imitèrent. De toute évidence, ce fut des conquérants qu'ils apprirent à tenir les chiffres en plus haute estime que dans les

1) cf. Introd., chap. v.

2) Rosch ha-schana I, 1. 2. cf. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première fois*, 11 vol. 1871—1889. Vol. VI, p. 53.

3) Ex. XIX, 1 [cf. Mechilta, section Ithro, n° 1] Nomb. IX, 1; XXXIII, 38; 1 Rois VI, 1.

4) 1 Rois IX, 10.

5) Ezéch. XL, 1.

6) Agg. I, 1; Dan. X, 1.

7) Zach. I, 7; VII, 1.

8) Néh. I, 1; II, 1.

anciens temps. — Le sixième mois est le mois d'אֱלוּל qui correspond à peu près à notre mi-août à mi-septembre. Les vendanges étaient proches : la moisson avait déjà eu lieu (mi-avril à la fin mai). Le mot אֱלוּל, très probablement d'origine babylonienne[1], ne se trouve que chez les écrivains postérieurs : nous ignorons le nom de ce mois avant l'exil.

בְּיוֹם אֶחָד, le premier jour. יוֹם est à l'état construit (Wellhausen[2]). Le premier jour de chaque mois, ou de la nouvelle lune[3], était un jour de fête. La célébration en était très répandue, dans l'antiquité, surtout chez les peuples qui, comme les Hébreux, avaient l'année lunaire. La réapparition de la lumière produisant une impression agréable, il s'ensuivait que la fête était joyeuse : on ne la célébrait pas seulement par des actes religieux, mais aussi par des festins et des réunions privées. Les Hébreux semblent avoir connu cette fête depuis les temps les plus anciens[4]. Peut-être contractèrent-ils cette coutume à Ur-Kasdim (*Uru*, Καμαρίνη, aujourd'hui *El-Mugheir*, au sud de Babylone), le grand sanctuaire de la déesse Sîn, la lune. Quoi qu'il en soit, chez eux la fête était surtout religieuse : on la célébrait à peu près comme un sabbat ordinaire. Les affaires étaient suspendues[5], on se réunissait au temple[6] et l'on faisait solennellement des holocaustes, des offrandes et

1) cf. le calendrier comparatif de F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, v, p. 501.

2) *Skizzen und Vorarbeiten*, Heft v, p. 168.

3) Nomb. xxviii, 14.

4) II Rois iv, 23; Osée ii, 11; Amos viii, 5.

5) Amos viii, 5.

6) Esaïe i, 13; lxvi, 23; Ezéch. xlvi, 1. 3; cf. II Rois iv, 23.

des libations[1]. Aux holocaustes succédaient souvent de gais festins : ainsi celui de Saül[2]. On ne jeûnait jamais ce jour-là[3]. La nouvelle lune du septième mois avait une plus grande solennité[4] : on augmentait le nombre des sacrifices[5]. Aggée, en choisissant un tel jour, de préférence à tout autre[6], s'assurait un cercle nombreux d'auditeurs; il pouvait espérer les gagner d'autant mieux qu'il leur montrait des yeux, tout autour de l'autel des sacrifices, les ruines lamentables de l'ancien temple (Hengstenberg, Kœhler, Riehm). Remarquez du reste que chacune des exhortations de ce prophète est datée d'un jour de fête[7].

דְּבַר־יְהוָה, parole de Jaheweh. Le prophète signifie que son message au peuple n'a pas pris naissance dans son esprit, mais est l'écho de la volonté même de Jaheweh, dont il ne fait que suivre les ordres.

בְּיַד, littéralement « par la main ». LXX ἐν χειρὶ, Vulg. *in manu*, syr. بِيَدِ. Nous l'avons traduit : « par l'intermédiaire de ». Ce terme peut être considéré, soit comme une expression particulière à la langue hébraïque (Oecolampade[8], Kœhler, Reinke, etc.), soit comme une de ces nombreuses prépositions et parti-

1) Nomb. XXVIII, 11—14; I Chr. XXIV [XXIII], 31; II Chr. II, 4; VIII, 13; XXXI, 3; Esdras III, 5; Néh. X, 33; Ezéch. XLVI, 1 . . . ., 6 . . . .; XLV, 24.

2) I Sam. XX, 5. 18. 24. 27.

3) Judith VIII, 6.

4) Lév. XXIII, 24.

5) Lév. XXIII, 24; Nomb. XXIX, 1; cf. X, 5, 9 . . . .; XXXI, 6; II Chr. XIII, 12; Ps. LXXXI, 4; Lév. XXV, 9. — cf. Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*. Bielefeld und Leipzig 1884. Art. « Neumonde ».

6) cf. II Rois IV, 23.

7) cf. Introd., chap. I, p. 8.

8) *Comment.* « In manu Haggaei. Etiam hoc juxta idiotissimum Hebraici sermonis dictum est . . . . . hoc est, ministerio Haggaei ».

cules composées dont s'est enrichi l'hébreu de date plus récente. Il est inexact de prendre cette expression à la lettre (Jérôme[1], Aymon[2]).

חַגַּי, Aggée; proprement Ḥaggaï. Cf. l'Introduction.

נָבִיא, prophète; synonyme de רֹאֶה «voyant» nom qui désignait les נְבִיאִים des anciens temps. Les LXX et la version arabe ajoutent ici λέγων· Εἶπον [לֵאמֹר אֱמֹר][3].

זְרֻבָּבֶל. Zeroubbabel, Ζοροβάβελ chez les Septante, Ζοροβάβηλος chez Josèphe. On a proposé différentes étymologies de ce nom[4]. 1° זָרוּ בָבֶל : ils ont dispersé (Dieu) à Babylone. — 2° זְרוּי בָבֶל : dispersé à Babylone. — 3° M. van Hoonacker[5] rapproche le nom de Zeroubbabel de la racine זרב qui, en syriaque, et peut-être aussi dans Job (VI, 17 — apax) a le sens de «coarctare, comprimere» etc. D'où un nom formé à l'aide d'un impératif, selon l'usage fréquent en Babylonie זְרָב בָּבֶל : écrase Babylone! imprécation contre la grande ville dont la domination venait de s'écrouler. — 4° Jérôme l'interprète par זֶה רַב בָּבֶל «iste magister de Babylone», soit «le Prince de Babylone[6]». — 5° זְרוּעַ בָּבֶל, semé, ou engendré à Babylone (Bède le Vénérable[7],

1) *Comment.* «Fit autem verbum Domini .... in manu Aggaei prophetae, qui bona habebat opera, et in cujus factis poterat Dei sermo requiescere. Porro ubi manus sanguine plenae sunt (Matth. XXVII, 25) ..... ibi non fit sermo Dei» (Esa. I, 15).

2) *In Aggaeum prophetam* (Migne CXVII, p. 211).

3) cf. II, 1. 10. 20 etc. 4) Voyez Kœhler, Keil, etc.

5) *Zorobabel et le second temple.* Gand et Leipzig 1892.

6) «Apud Hebraeos ex tribus integris nomen ejus traditur esse compositum : ZO enim dicitur *iste,* ROB *magister,* sive *major,* BABEL proprie *Babylonium* sonat, et efficitur nomen Zorobabel, *iste magister de Babylone.* Sed ad compendium intelligentiae pro supradictis minutis, *principem* volui interpretari *de Babylone,* sive *in Babylone*» (Comment. sur I, 1).

7) Bedae Venerabilis *in Esdram et Nehemiam prophetas allegorica expositio.* Lib. II, cap. VI (Migne XLI, p. 845).

Oecolampade, Imbert[1], etc.). Nous laissons de côté d'autres étymologies difficilement soutenables. La dernière nous paraît la plus probable. Les deux mots étant réunis en un seul, le ע a été assimilé par le ב qui a pris un daguesch fort. Comparez שְׁמוּאֵל dérivé de שְׁמוּעַ et de אֵל. Cette explication a en outre le mérite, semble-t-il, de s'accorder avec un passage de Zacharie[2] qui dit : « Je ferai venir mon serviteur צֶמַח « germe » ; mot que M. E. Havet[3] traduit par « *Pousse* est son nom »[4]. Zacharie aurait fait un jeu de mots.

Dans quelques manuscrits le nom de Zeroubbabel est aussi écrit זְרוּבָבֶל.

Schrader[5] dit ce nom persan. Imbert[6] le conteste. Le nom est, selon lui, certainement sémitique : il se retrouve chez les peuples païens, dans une lettre de change datée du 25 nisan de l'an IV du roi Assarhaddon, le fils de Sennachérib, 678 ans avant J.-C., donc avant Cyrus[7]. Dans le texte du même contrat, tel qu'il a été publié plus tard par MM. Oppert et Ménant[8], ce nom est écrit Zir-idin (= semen dedit), nom que l'on retrouve, sous une forme plus complète, par exemple dans Nabu-zir-iddina (Nabuzardan). Il n'a dès lors plus

1) *Le temple reconstruit par Zorobabel,* « Muséon » 1888, p. 86.

2) Zach. III, 8.

3) *La modernité des prophètes,* dans la « Revue des Deux Mondes » 1889, août, p. 804.

4) Emprunté à Jérémie XXIII, 3.

5) *Sargon und Salmanassar,* dans les « Theolog. Stud. und Kritiken », 1870, p. 529.

6) *Op. cit.,* « Muséon » 1888, p. 86, note.

7) Oppert, *Les inscriptions commerciales,* dans la « Revue orientale et américaine » 1861, octobre.

8) *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée,* Paris 1877, p. 186, l. 9.

qu'un rapport lointain avec celui de Zeroubbabel, dans sa première partie.

Zeroubbabel, nous l'avons vu[1], a été confondu à tort avec Schéschbazar par la tradition. Il ramena en Judée les captifs de la province[2], peu après la caravane qui était partie de la ville[3]. D'abord simple chef de familles[4], il devint פֶּחָה à la mort de Schéschbazar, son oncle, semble-t-il. (Voir ci-après.) Il eut l'honneur de présider à la construction de l'autel[5] d'abord, puis à celle du temple. La légende s'empara de bonne heure de sa jeunesse et de sa vie : nous en voyons déjà des traces dans l'apocryphe d'Esdras[6] et chez Josèphe. Darius, dit ce dernier, avant d'arriver au pouvoir, avait fait vœu à Dieu que si jamais il était couronné, il renverrait dans le temple, en Palestine, tous les vases sacrés qui se trouvaient encore à Babylone. Sur ces entrefaites Zeroubbabel, prince de Juda, son ancien ami, arriva de Jérusalem pour lui faire visite et Darius lui donna la première place d'honneur dans sa maison, ainsi qu'à deux autres personnages de confiance[7]. Dans la première année de son règne, Darius offrit un superbe festin à ses principaux officiers et aux grands seigneurs de son royaume. Il mangea si bien qu'il en dormit mal et, pour passer le temps, il proposa à ses trois ministres de confiance trois questions : il demanda au premier si la plus forte de toutes les choses n'était

1) Introd. Chap. VI, § 2.
2) Esdras II, 1 ; Néh. VII, 7.
3) cf. Introd. Chap. VI et VIII.
4) Esdras IV, 3 ; cf. Josèphe, *Ant. jud.* XI, IV, 9.
5) cf. Introd. Chap. VIII, § 7.
6) III Esdras III, 4 ; IV, 13. 42 etc.
7) *Ant. jud.* XI, III, 1.

pas le vin; au second si ce n'était pas le roi, et à Zeroubbabel si ce n'était pas la femme ou si la vérité ne les surpassait pas tous. Le vainqueur avait la promesse d'une splendide récompense. Le lendemain matin les trois concurrents se présentèrent devant le roi, entouré d'une nombreuse société. Le premier jeune homme parla bien, le second mieux encore, mais le troisième, Zeroubbabel, l'emporta. Son discours fut superbe[1]: on le déclara vainqueur du concours et le roi s'apprêta à remplir ses promesses[2]; mais Zeroubbabel lui répondit qu'il ne lui demandait comme grâce que d'accomplir le vœu qu'il avait fait avant son avènement[3]. Le roi très réjoui l'aurait embrassé[4] et aurait aussitôt donné des ordres aux magistrats de son empire : les Juifs étaient exemptés d'impôts[5], recevaient du bois, des pierres pour la construction; leurs terres leur étaient rendues[6] ainsi que tous les vases sacrés encore à Babylone, etc.[7].

Zeroubbabel est dit fils[8] de שְׁאַלְתִּיאֵל. Ce nom est écrit de la même manière Aggée II, 23; 1 Chron. III, 17; Esdras III, 2; Néhém. XII, 1; mais nous en retrouvons

1) *Ant. jud.* XI, III, 2.
2) cf. III Esdras IV, 42.
3) cf. III Esdras IV, 43—45.
4) cf. III Esdras IV, 47.
5) cf. III Esdras IV, 50.
6) Id.
7) *Ant. jud.* XI, III, 7. — Les récits de Josèphe et de Pseudo-Esdras sont identiques, à peu de détails près. Ainsi Pseudo-Esdras dit que les trois jeunes gens imaginèrent de faire des discours pour distraire le roi (III, 5. 8, etc.), tandis que Josèphe attribue au roi l'idée de ce concours.
8) Wellhausen (*Skizzen und Vorarbeiten,* Heft V, p. 36) traduit «Zerubabel ben Schealtiel», plus loin «Josua ben Josadak» etc., en conservant le mot hébreu, comme pour les noms des rabbins, dans les traductions du Talmud.

une forme contractée שַׁלְתִּיאֵל dans Aggée I, 12; I, 14; II, 2. Schealthiel signifie littéralement: « J'ai prié Dieu » [שָׁאַלְתִּי, qal pf. 1. sing. de שָׁאַל et אֵל, Dieu], moins exactement « Dieu est ma prière[1] », « La prière de Dieu », ou « Celui qui est appelé par Dieu à prier[2] ». Schealthiel, d'après notre prophète, était le père de Zeroubbabel; mais les écrits bibliques ne sont pas d'accord à ce sujet. La question vaut la peine d'être examinée de plus près, car Zeroubbabel figure au nombre des descendants de David et, partant, des précurseurs du Christ. Nous avons trois listes généalogiques à consulter : la première dans les Chroniques[3], la seconde dans Matthieu[4], la troisième dans Luc[5]. Ces listes ne sont pas d'accord entre elles. Hâtons-nous d'ajouter que nous laissons complètement de côté, dans cette étude, la discussion de la descendance de Zeroubbabel à Jésus; cette question n'est pas à sa place ici. Nous nous contenterons d'examiner ce que l'on peut dire de la descendance davidique de Zeroubbabel. Voir ci-contre le tableau généalogique.

D'après Esdras et Aggée[6], Zeroubbabel était fils de Schealthiel. — D'après les Chroniques[7], Zeroubbabel est : *a*) fils de Pedaja, *b*) neveu de Schealthiel, *c*) petit-fils d'Assir [??], *d*) arrière-petit-fils de Jéchonias, descendant de David par Salomon. — D'après Matthieu[8]

1) Bède le Vénérable, *op. cit.* « Petitio mea deus ».
2) Imbert, *op. cit.* « Muséon » 1888, p. 86, note.
3) I Chron. III, 9—24.
4) Matth. I, 1—17.
5) Luc. III, 23—38.
6) Esdras III, 2; V, 2; Agg. I, 1. 12. 14; II, 2. 4. 23; cf. Matth. I, 12; Luc. III, 27.
7) I Chron. III, 16—19. 8) Matth. I, 12.

1 Chron. III.	Matth. I.	Luc III.
David	David	David
Salomon	Salomon	Nathan
Roboam	Roboam	Mattatha
Abija	Abia	Marnan
Asa	Asa	Méléa
Josaphat	Josaphat	Eliakim
Joram	Joram	Jônan
Achazia	|	Joseph
Joas	|	Juda
Amatsia	|	Syméon
Azaria (Osias)	Ozias	Lévi
Jotham	Joatham	Matthat
Achaz	Achez	Jorim
Ezéchias	Ezéchias	Eliézer
Manassé	Manassé	José
Amon	Amos	Her
Josias	Josias	Elmodam
Jojakim	|	Cosam
Jéconias [1]	Jéchonias	Addi
|	|	Melchi
|	|	Néri
Pedaja [2]	Salathiel	Salathiel
Zorobabel	Zorobabel	Zorobabel

il est : *a*) fils de Schealthiel, *b*) petit-fils du roi Jéchonias (Jojakin). — D'après Luc[3] enfin, il est : *a*) fils de Schealthiel, *b*) petit-fils de Néri, descendant de David par Nathan.

On a voulu expliquer ces trois données discordantes par la prophétie de Jérémie[4] : « Ainsi parle l'Eternel :

1) Ou Jojakin.
2) Pedaja a pour frères : Schealthiel, Schénazar, etc.
3) Luc III, 27.
4) Jérém. XXII, 30.

Inscrivez cet homme comme privé d'enfants, comme un homme dont les jours ne seront pas prospères; car nul de ses descendants ne réussira à s'asseoir sur le trône de David et à régner sur Juda.» Il en résulte qu'au moment de la prise de Jérusalem, Jéchonias ne devait pas avoir d'enfants[1]. La liste généalogique de Luc s'est conformée à cette prophétie de Jérémie : Jéchonias (ou Assir), descendant de David par Salomon, n'est pas nommé comme père de Schealthiel, mais Néri, un descendant de David par Nathan. Pourquoi cela? Parce que aucun des enfants de Jéchonias qui sont nommés dans les Chroniques n'aurait eu de fils. Assir, par contre, aurait eu une fille qui, d'après la loi des filles héritières[2], devait épouser un homme de la tribu de son père. Elle épousa donc Néri, semble-t-il, qui appartenait à la tribu de Juda et à la race de David. De ce mariage naquirent Schealthiel, Malkiram, Pedaja, Schénazar, etc. D'entre ceux-ci, l'aîné, Schealthiel, hérita de son grand-père maternel et passa légalement pour son enfant. Voici pourquoi dans les Chroniques Schealthiel est dit fils d'Assir, fils de Jéchonias, tandis que dans Luc il est dit fils de Néri, conformément à sa naissance physique. Ce n'est pas tout. Schealthiel aussi semble être mort sans descendants. Il ne laissait qu'une veuve[3]. De par la loi du lévirat[4] un des frères du défunt eut l'obligation de l'épouser. Pedaja se serait acquitté de ce devoir et aurait engendré, avec sa belle-sœur, Zeroubbabel, puis Schi-

1) cf. II Rois XXIV, 12. 15.
2) Nomb. XXVII, 8; XXXVI, 8 et ss.
3) cf. de Moor, *Le temple reconstruit par Zorobabel*, «Muséon» 1890, p. 12.
4) Deut. XXV, 5—10; Matth. XXII, 24—28.

meï[1]. Zeroubbabel, le premier enfant né de cette union, était inscrit, d'après la loi, dans la généalogie de l'oncle défunt (Schealthiel). Il passait légalement pour son fils et continuait sa lignée (Kœhler, Keil, etc.). De tout cela résulterait : 1° Que Zeroubbabel était (indirectement) fils de Schealthiel, mais nullement descendant de Jéchonias. 2° Que par sa naissance, comme de par la loi, il était de la race de David.

Cette explication, basée sur les données traditionnelles, est bien compliquée et ne réussit pas à éclaircir d'autres difficultés : ainsi le fait des trois rois oubliés par Matthieu, entre Joram et Ozias, etc. Du reste, après Zeroubbabel, les divergences recommencent de plus belle et il faudrait encore invoquer tour à tour la loi du lévirat et celle des filles héritières. Nous voyons dans ces généalogies un emprunt fait aux mœurs babyloniennes. Les Hébreux ne s'en étaient pas d'abord occupés. A Babylone, au contraire, on y attachait une très grande importance, si bien, par exemple, qu'un esclave qui pouvait justifier, par sa généalogie, de sa libre origine, était aussitôt relâché[2]. Sous l'influence babylonienne les Juifs cherchèrent à reconstituer des listes, conformes aux traditions du jour. Divers essais furent tentés, sans doute; de là les divergences que nous rencontrons et que nous ne chercherons pas à expliquer autrement. Nous ne nous permettons qu'une seule hypothèse, conformément à une petite note de M. Imbert. Dans la liste généalogique du livre des

1) I Chron. III, 19.

2) Oppert, *La condition des esclaves à Babylone,* brochure, Paris 1888. T. André, *L'esclavage chez les anciens Hébreux,* Paris 1892, p. 136.

Chroniques[1] nous lisons : וּבְנֵי יְהוֹיָקִים יְכָנְיָה בְנוֹ צִדְקִיָּה בְנוֹ׃ וּבְנֵי יְכָנְיָה אַסִּר שְׁאַלְתִּיאֵל בְּנוֹ׃ וּמַלְכִּירָם וּפְדָיָה וְשֶׁנְאַצַּר וגו׳. Ces versets eux-mêmes sont loin d'être clairs. Au verset 16 déjà, à quoi se rapporte « Sédécias son fils »? Est-ce une parenthèse, et Sédécias est-il le fils de Jéconias? ou bien plutôt, conformément au pluriel וּבְנֵי « fils de Jojakim », Jéconias n'est-il pas le premier et Sédécias le second fils de Jojakim? Au verset 17 le même fait se représente encore : « Schealthiel son fils ». Est-ce une nouvelle parenthèse, et Schealthiel devient-il ainsi fils d'Assir? On a pris le mot אַסִּר pour un nom propre, mais rien n'empêche de le considérer comme un substantif, écrit aussi אָסִיר dans sa forme pleine, qui a le sens de « prisonnier, captif », d'où le sens de : « fils que Jéconias eut pendant la captivité » etc.[2]; là « Schealthiel son fils » est pris dans le même sens que « Jéconias son fils » au verset précédent. Zeroubbabel devient ainsi le petit-fils du roi Jéchonias[3]. Cette hypothèse a l'avantage de ramener un peu d'accord entre cette liste et celle de Matthieu, qui est visiblement inspirée du livre des Chroniques, ou d'un livre qui a pris lui-même les Chroniques pour base. Rien d'étonnant que l'auteur mentionne le fait que Jéconias eut ses fils pendant les années de captivité. Il avait dix-huit ans lorsqu'il monta sur le trône et il ne régna que trois mois[4]. Observez, en outre, que, d'après le livre des

1) I Chr. III, 16. 17. [18].

2) Imbert, *op. cit.*, « Muséon » 1888, p. 86, note.

3) cf. J. Sack, *Altjüdische Religion*, Berlin 1892, p. 51. Cette hypothèse du reste n'est pas toute nouvelle; dans le Sépher akkabala [ספר הקבלה] d'Abraham Hallévi ben David, édition de Bâle, 1580, page 54, en bas, nous lisons la phrase suivante: זרובבל בן שאלתיאל בן יכניה מלך יהודה.

4) II Rois XXIV, 8.

Rois[1], il ne semble pas qu'il eût encore de fils au moment où il partit pour Babylone. Comparez la prophétie de Jérémie[2].

Les choses étant ainsi rétablies, supposons qu'il engendrât Schealthiel à vingt-cinq ans environ (590), que Schealthiel engendrât Zeroubbabel aussi à vingt-cinq ans environ (565), Zeroubbabel aurait donc eu, aux débuts du règne de Cyrus à Babylone, une trentaine d'années : il peut être « chef de familles ». D'autre part, en suivant les mêmes calculs, son oncle Schéschbazar[3] aurait eu de cinquante à soixante ans : il aurait pu diriger la première expédition, sous Cyrus.

פַּחַת, état construit de פֶּחָה, gouverneur, satrape, pacha. Zeroubbabel est donc un magistrat persan. Mais d'après Esdras[4], Tathnaï était פַּחַת עֵבֶר נַהֲרָה, gouverneur d'au delà (par rapport à Babylone) du fleuve (Euphrate), d'où il résulte que Zeroubbabel ne devait être que sous-gouverneur de la Judée, soumis à l'autorité d'un satrape proprement dit, dont le nom était Tathnaï, à supposer que les indications d'Esdras (document B) soient exactes. Zeroubbabel, le Juif, ne relevait ainsi que tout à fait indirectement de l'autorité persane centrale. Ce système de petits gouvernements nationaux avait été habilement inauguré par Cyrus[5], pour s'attacher les peuples conquis. Les Targums traduisent ce mot par רַבָּא דְּבִירִת « grand (prince) de la mai-

1) II Rois XXIV, 12. 15.

2) Jérém. XXII, 38.

3) Voyez, sur cette hypothèse, ce que nous avons dit dans l'Introduction, chap. VI, § 3.

4) Esdr. V, 3.

5) cf. Introd. Chap. VIII, § 1.

son» de Juda. La Vulgate *dux*. Les Septante faussement : ἐκ φυλῆς «de la tribu»; de même les Hexaples syriaques et la version arabe (مِنْ قَبِيلَةِ). La même traduction fautive se retrouve dans les autres versets d'Aggée[1]. Ailleurs les LXX traduisent le mot פֶּחָה par ἡγεμών[2], σατράπης[3], ἄρχων[4], ἡ βία[5]. Il semble donc que dans Aggée ils aient pris פַּחַת pour une abréviation de מִמִּשְׁפַּחַת, du mot מִשְׁפָּחָה qui signifie en effet «tribu, famille, race»; à moins qu'ils n'aient lu ce dernier terme lui-même (Cappel[6]).

L'origine du mot est douteuse. Les commentateurs ont présenté mainte hypothèse dont aucune n'a un caractère de certitude[7]; ils s'accordent cependant sur un point : c'est que le terme n'est pas hébreu. Fürst le fait dériver de פֵּא *(pé)* «inférieur» et de גָּח *(gâh)* «officier royal». Benfey du sanscrit *pakscha* «ami». Spiegel[8] objecte que le mot ne se trouve pas dans les racines iraniennes et le fait dériver du persan *pavan* «protecteur» (racine *pa*). Max Müller[9] du zend *pagvao*. Ewald, Schrader[10], Norris le disent d'origine sémitique et recourent à l'assyrien. On le retrouve, en effet, fréquemment dans les textes cunéiformes sous la forme *pa-*

1) Agg. I, 14; II, 2. 21.
2) Jérém. LI, 23.
3) I Rois X, 15; XX, 24; II Chr. IX, 14.
4) Néh. III, 7; V, 14.
5) Néh. V, 14; XV, 18.
6) Lud. Cappelli, *Comment. et notae criticae in V. T.* Amst. 1689, I, 647.
7) Voir les dictionnaires et concordances hébraïques, entre autres Gesenius, Fürst, etc.
8) cf. Kœhler, *Maleachi,* p. 48, note.
9) Note insérée dans «Daniel the Prophet», du Dr. Pusey, p. 570 et ss.
10) *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 2. Aufl., Giessen 1883, p. 186 et ss.

hat, et *pahati* au pluriel : il désigne des gouverneurs de provinces. Dans la Bible d'autre part, il ne se lit que dans les écrits de date récente. Quoiqu'il soit question de פַּחַת déjà du temps de Salomon[1] et de ses successeurs[2], donc bien avant l'influence persane, on ne peut rien déduire de ce fait[3], vu les remaniements considérables qu'ont subi ces livres dans un âge postérieur.

יְהוֹשֻׁעַ, Jehoschouha, Josué, Jésus. Ἰησοῦς chez Josèphe et chez les LXX, *Jesus* dans la Vulgate, se retrouve aussi sous la forme abrégée[4] יֵשׁוּעַ, dérive de יְהוָה abrégé, et de יֵשַׁע (rac. ישע) et signifie « imploration de Jahe-weh ». Jérôme l'interprète par « Domini salus[5] ». Il était fils de Jehozadak, et petit-fils de Seraja [שריה, Σαρέας chez Josèphe], grand-prêtre, dit-on, que Nabucadnezar avait fait mettre à mort, en 586, à Ribla[6], après la destruction de Jérusalem. Comme descendant d'un grand-prêtre, raconte la tradition, de la race des Sadokites [צדוק], Josué avait, à son tour, hérité de cette charge. En réalité les choses sont moins simples. Nous ne savons pas au juste quand et comment Josué reçut cette charge. Au début il est simple chef de familles[7], de même que Zeroubbabel. Plus tard seulement il prit une place prépondérante dans la jeune communauté[8]. Le souverain pontificat, en outre, ne semble pas avoir

1) I Rois x, 15; II Chr. IX, 14.
2) I Rois xx, 24.
3) Et ceci contre M. Imbert, *op. cit.,* p. 84, note.
4) Esdras III, 2. 8; IV, 3.
5) *Comment.* « Jesus qui interpretatur JAO *salus,* id est Domini salus ».
6) II Rois xxv, 18—21; Jérém. LII, 24—27.
7) Esdras III, 2; Néh. VII, 7.
8) cf. K. Marti, *Der Prophet Sacharja,* p. 54.

existé avant l'exil. Le Deutéronome ne le connaît pas. Ezéchiel, dans son plan de rétablissement d'Israël, ne l'a pas pris en considération : le prince demeure à la tête du peuple, comme par le passé les rois, descendants de David. Le grand-prêtre, tel que l'a conçu le judaïsme, ne pouvait pas exister tant qu'il n'y avait pas d'unité de lieu de culte. Cette charge paraît devoir son origine au mazdéisme et à l'organisation du culte persan. Les préoccupations généalogiques firent qu'on chercha dans l'histoire du passé des points d'attache tout à fait fictifs, et le dogme de la succession ininterrompue des grands-prêtres juifs s'établit bientôt, comme, plus tard, celui de la succession apostolique chez les chrétiens[1].

הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, le grand-prêtre, par opposition avec les simples prêtres. L'expression complète pour indiquer le grand-prêtre est la suivante, qui se trouve dans le Lévitique[2] : הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר־יוּצַק עַל־רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה « le prêtre, plus grand que ses frères, sur la tête duquel a été versée l'huile d'onction », huile qui était auparavant réservée aux rois seuls.

יְהוֹצָדָק, Ἰωσεδέκ chez les LXX, Ἰωσέδεκος ou Ἰωσάδοκος chez Josèphe, père de Josué, fut emmené en captivité à Babylone par les Chaldéens[3]. Son nom signifie « Justice de Jaheweh[4] ». Selon la tradition, quoiqu'il n'y

1) cf. ci-devant, p. 98 et note 3.

2) Lév. xxi, 10; cf. Nomb. xxxv, 25.

3) 1 Chr. v, 41; vi, 15.

4) Jérôme, *Comment.* « Josedec, quod et ipsum in linguam nostram vertitur JAO *justus,* id est *Domini justus* ». De même Bède le Vénérable, *loc. cit.* « Dominus justus ».

eût plus de temple, il aurait revêtu la dignité pontificale et serait mort à Babylone, pendant l'exil[1].

אֶל « vers, à ». La Peschitta a rendu cette préposition par ܠ, les deux fois. A-t-elle peut-être lu, dans l'hébreu, עַל au lieu de אֶל? Πρὸς chez les LXX, *ad* dans la Vulgate.

Dans ce verset, la parole de Jaheweh concernant tout le peuple est adressée aux deux chefs seulement, au chef temporel et au chef spirituel. Il est évident qu'en leur qualité de conducteurs de la nation, ils pouvaient être accusés en premier lieu de négligence (Oecolampade[2]); il est également vrai qu'ils devaient avoir les moyens de pousser leurs administrés à l'action (Théodore de Mopsueste[3]), mais dans une certaine mesure seulement. Néanmoins il nous semble parfaitement inutile de prendre cette expression à la lettre. Si Aggée n'avait voulu parler qu'aux chefs, il n'aurait pas choisi un jour de fête qui réunissait le peuple à Jérusalem, autour de l'autel, et, plus loin, nous ne lirions pas : « Zeroubbabel . . . Josué . . . et tout le reste du peuple entendirent la voix de Jaheweh[4] . . . et le peuple fut saisi de crainte . . . et Aggée dit au peuple[5] », etc. C'est par une figure de pure rhétorique que les chefs seuls sont nommés ici, en tant qu'ils représentent l'ensemble de la nation. En réalité le discours d'Aggée fut prononcé devant les fidèles réunis, et adressé à eux

1) cf. F. de Saulcy, *Sept siècles de l'histoire judaïque,* Paris 1874; et *Etude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie,* Paris 1868, p. 8, 9.

2) « Primo sermo fit ad Principes in quos populi redundat negligentia. »

3) Ταῦτα γὰρ δὴ πρὸς τούτους μάλιστα ὡς ἡγουμένους εἰκότως ἐλέγετο, ἅτε καὶ τοὺς λοιποὺς διεγείρειν ἐπὶ τὸ πρᾶγμα ὀφείλοντας (Migne LXVI, p. 477).

4) Agg. I, 12. 14.

5) Agg. I, 12. 13. cf. II, 2.

tous. On n'a pas besoin, pour arriver à ce sens, d'accuser les copistes d'avoir oublié la fin de la phrase, par exemple וְאֶל שְׁאֵרִית הָעָם, comme au verset 2 du second chapitre. Calvin a une fausse interprétation. Ni Zorobabel, ni Josué, dit-il, ne pouvaient être accusés de négligence; Zacharie, au contraire, loue leur zèle; mais la parole de Jaheweh leur est adressée pour qu'ils se joignent à Aggée le prophète et que trois bouches prêchent à la fois la volonté de Dieu.

B) La cause de la misère du peuple.

[1, 2 [3], 4—11.]

2. Ainsi parle Jaheweh des armées : Ce peuple dit : le moment n'est pas encore venu de reconstruire la maison de Jaheweh!

יְהוָה צְבָאוֹת, Vulgate : *Dominus exercituum.* Peschitta ܡܳܪܝܳܐ ܐܰܚܺܝܕ݂ ܟܽܠ [Seigneur très puissant], LXX κύριος παντοκράτωρ, d'où la Vetus Itala *dominus omnipotens*, la version arabe ٱلرَّبُّ ٱلضَّابِطُ ٱلْكُلِّ, et les Hexaples syriaques ܡܪܝܐ ܕܚܝ̈ܠܐ. Ce terme désigne, comme יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת ou אֱלֹהִים צְבָאוֹת ou הָאָדוֹן יְהוָה צְבָאוֹת[1] ou אֲדֹנָי יְהוָה צְבָאוֹת, le Dieu Tout-puissant, le Dieu des cieux, ou des armées célestes. C'est une expression favorite des prophètes, surtout d'Esaïe, de Jérémie et de Zacharie. Elle est complètement absente de l'Hexateuque, des Juges, de Ruth, du second livre des Chroniques, d'Esdras, de Néhémie, d'Esther, de Job, des Proverbes, de l'Ecclésiaste, du Cantique, des Lamentations, d'Ezéchiel, de Daniel, de

1) Esaïe x, 16; xix, 4.

Joël, d'Abdias, de Jonas et de Sophonie. Par צְבָאוֹת nous devons entendre les mondes célestes, les étoiles[1] et non les troupes guerrières du peuple élu. (Herder, G. Baur, H. Schultz, Schrader, etc.[2])

Les auteurs qui ont fait usage de cette expression avaient peut-être en vue les cultes idolâtres des religions solaires ou sidérales, soit des populations palestiniennes avoisinantes, soit des nations plus lointaines avec lesquelles les Israélites entrèrent en contact. Et quand on considère avec quelle facilité ce petit peuple subissait l'attrait des cultes plus brillants, on serait presque tenté de voir, dans ce qualificatif du Dieu national, comme une concession faite à l'entraînement général : il s'y mêle le sincère désir de proclamer toujours plus hautement la souveraineté unique de Jaheweh, à l'exclusion de tout autre. L'expression renfermerait à peu près cette idée : il faut adorer, non l'œuvre elle-même directement, mais le créateur dans son œuvre. Jaheweh est le créateur des étoiles, c'est donc Jaheweh qu'il faut adorer. En l'honorant on rend hommage à tout ce qu'il a fait : d'autres divinités ne sont pas nécessaires pour donner la somme de la piété. Nous ne trouvons cette formule que chez les auteurs qui ont lutté contre l'idolâtrie d'une manière active, chez les prophètes du temps des rois ou du temps de l'exil, lorsqu'il s'agissait d'assurer l'avenir du monothéisme. Plus tard, ou bien l'expression prit une idée

1) Comparez à ce sujet les passages tels que Gen. II, 1; Deut. IV, 19; XVII, 3; II Rois XVII, 16; XXI, 3; Ps. XXXIII, 6; Esaïe XL, 26; XLV, 12; Jérém. XIX, 13; XXXIII, 22; Amos III, 13; etc. — cf. Delitzsch, dans le «Luther. Zeitschr.» 1874, p. 217 et ss.

2) *Jahrb. für Prot. Theol.* 1875, p. 316 et ss.

générale de toute-puissance — ainsi dans Aggée, Zacharie; comparez les Septante, les Hexaples syriaques et la version arabe — ou bien, étant devenue superflue, elle fut négligée. C'est ainsi, par exemple, que le Rédacteur final de l'Hexateuque n'a pas jugé à propos de l'employer.

Dans l'expression יְהוָה צְבָאוֹת, le mot יְהוָה est à l'état construit, de même que אֱלֹהֵי dans יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת. La construction אֱלֹהִים צְבָאוֹת très rare[1] n'offre pas de difficulté. Dans ces phrases אֱלֹהִים est un nom propre pour désigner le seul vrai Dieu (Kœhler, Reinke; cf. Ewald[2]). L'état construit ne pouvant pas être appliqué à un nom propre déterminé[3], on explique cette construction irrégulière par l'ellipse. Ainsi : « Jaheweh — le Dieu — des armées », et de même : « Dieu — le dieu — des armées ».

Le prophète, au nom de Jaheweh, commence par répéter les excuses alléguées par le peuple pour ne pas bâtir le temple. Afin de mieux séparer sa cause de celle du peuple infidèle, il ne le nomme pas, comme d'habitude, « Israël », ou עַמִּי « mon peuple », mais הָעָם הַזֶּה « ce peuple-ci », expression qui renferme un blâme caché, presque un reniement, ou, mieux encore, la pensée que le peuple l'aurait bien mérité, à cause de sa négligence. Le peuple n'allègue qu'une seule excuse : le moment n'est pas encore venu de reconstruire la maison de Jaheweh; c'est-à-dire, les temps ne sont pas propices.

1) Ps. LIX, 6; LXXX, 5. 15. 20.
2) *Hebr. Gramm.*, § 286, c.
3) Preiswerk, *Gramm. hébr.*, § 544, 1.

לֹא עֵת־בֹּא עֵת וגו׳, littéralement : Ce n'est pas le temps de venir, le temps... Reinke voit dans cette phrase une endyade, la négation לֹא étant sous-entendue et devant se répéter avant le second עֵת; d'où la traduction suivante : « ce n'est pas encore le moment de venir! ce n'est pas encore le moment de reconstruire la maison de Jaheweh! » L'idée de « venir » rapportée, non au temps (voir-ci après), mais au fait de reconstruire le temple, serait très satisfaisante. Elle établirait une correspondance intime avec le verset 14, où il est dit que le peuple, déjà fixé dans les campagnes[1], *vint* à Jérusalem pour faire du travail. Nous ne pouvons malheureusement nous appuyer sur aucune des anciennes versions. בֹּא, qal infinitif absolu, est une forme défective pour בּוֹא, mais qui n'est pas isolée[2]. בּוֹא serait donc l'équivalent de עָלָה dans l'expression « monter à Jérusalem[3] ».

Hitzig voit dans cette phrase une façon enchevêtrée de s'exprimer, peu naturelle dans la bouche de gens incultes; aussi propose-t-il la correction suivante לֹא עֵתָּה בָּא עֵת־בַּיִת וגו׳, c'est-à-dire : « maintenant le temps n'est pas venu de reconstruire la maison de Jaheweh ». De même Wellhausen[4]. On trouve, en effet, des passages où עת est ainsi ponctué[5] et d'autres où עֵת équivaut à

1) Esdras II, 70; Néh. VII, 73; cf. Introd., chap. VIII, § 4.

2) cf. par exemple Ex. II, 18; Lév. XIV, 48; Nomb. XXXII, 9; I Rois XIV, 28; Esaïe XX, 1.

3) Ex. XXXIV, 24; I Sam. I, 3; X, 3. cf. le syriaque ܣܠܩ, monter, dans le sens d'aller dans un cloître, les cloîtres étant en général bâtis sur les hauteurs.

4) *Skizzen und Vorarbeiten,* Heft V, p. 168.

5) Ps. LXXIV, 6; Ezéch. XXIII, 43.

עַתָּה[1], à proprement parler un ancien accusatif de עֵת[2]. Les anciennes versions ne s'accordent qu'avec une partie de cette correction[3] : elles ont toutes lu בָּא au lieu de l'infinitif absolu; mais aucune ne traduit le premier עת par עַתָּה « maintenant ». Elles l'ont simplement laissé de côté[4]. Les LXX disent : οὐχ ἥκει ὁ καιρὸς τοῦ οἰκοδομῆσαι τὸν οἶκον κυρίου. De même l'Itala : *non venit tempus ut aedificetur domus Domini*[5]. La Vulgate traduit לֹא par « pas encore » : *nondum venit tempus domus domini aedificandae.* לֹא peut en effet avoir ce sens[6] (Hitzig, Kœhler, Reinke, Keil, etc.); mais on dit généralement טֶרֶם[7]. Les Hexaples syriaques et la Version arabe suivent les Septante. La Peschitta a une traduction identique ܠܐ ܐܬܐ ܙܒܢܐ ܕܒܢܝܢ ܒܝܬ ܡܩܕܫܐ ܕܡܪܐ. Les Targums ont altéré la pensée עַד כְּעַן לָא מְטָא עִדָּן בֵּית מַקְדְּשָׁא דְיְיָ לְאִתְבְּנָאָה « jusqu'à quand ne viendra-t-il pas le temps de reconstruire la maison du sanctuaire du Seigneur? »

On ne peut pas dire comme Keil (cf. Kœhler, Reinke) qu'il n'existe aucune raison de corriger le texte. Il est visiblement altéré. Hitzig n'a fait que changer les voyelles (cf. Reuss, note); mais, nous l'avons vu, sans compter que עַתָּ pour עַתָּה est une forme très rare, les anciennes versions ne savent rien de cet adverbe. Il semble plutôt qu'elles aient, ou passé complètement

1) Esdras XXVII, 34, νῦν chez les Septante et *nunc* dans la Vulgate. Ps. IV, 8; LXIX, 14; Jérém. LI, 33.

2) Esdras XXIII, 43; Ps. LXXIV, 6; Ketib עת, qu'on a ponctué « atta ».

3) Correction qui se retrouve du reste dans le Code 715 de De Rossi.

4) Celui-ci, ou le second, suivant comment on construit la phrase.

5) Ambrosii *epistola* XXX *ad Irenaeum*, col. 910. (Migne XVI, p. 1061.)

6) Comparez Gen. II, 5; II Rois XX, 4; Ps. CXXXIX, 16; Job XXII, 16; Ez. V, 9.

7) Gen. II, 5; Ex. X, 7; Jos. II, 8; I Sam. III, 3. 7; etc.

sous silence le second עֵת, ou bien qu'elles l'aient pris pour אֵת, le signe de l'accusatif. Il se place, en effet[1], devant un nom qui aurait l'article s'il ne se trouvait pas à l'état construit. La lecture לֹא עֵת־בֹּא אֵת־בֵּית יְהוָה לְהִבָּנוֹת nous paraît la plus satisfaisante. Nous prenons également לֹא dans le sens de « pas encore ». D'où la traduction : Le moment n'est pas encore venu de reconstruire la maison de Jaheweh.

L'excuse que le peuple fait valoir est que « le moment n'est pas encore venu », c'est-à-dire que les circonstances ne sont pas favorables à la reprise des travaux. Quelles sont ces circonstances? D'après les uns (Kœhler, Reinke, etc.) ce sont les circonstances politiques. Dès lors les excuses du peuple, pour ces commentateurs, ne sont pas sérieuses, car avec l'avènement de Darius les conditions avaient changé. Le faux Smerdis (= Artaxerxès d'Esdras IV, 7 et ss.), disent ces critiques, à l'instigation des Samaritains, avait défendu très catégoriquement de construire le temple; mais un nouveau roi, Darius Ier, d'une nouvelle dynastie, était monté sur le trône et l'on était déjà dans la seconde année de son règne. Les Juifs auraient dû faire des démarches. Darius Ier, qui s'efforçait de suivre la politique de Cyrus, n'aurait pas manqué de donner son autorisation, etc. Il y a là une confusion de noms qui enlève toute valeur à cette argumentation[2]. — D'autres commentateurs ont relevé la nuance suivante : Parce que les circonstances ne vous permettent pas de venir au temple et de le re-

1) Preiswerk, *Gramm. hébr.*, § 554, c.
2) Voyez Introd., chap. VIII, § 5 et ss.; cf. chap. VI, § 1.

bâtir (Osiander[1], Tremellius et Junius[2], Ribera, Koch [Coccejus]) le temps aussi ne peut pas être venu, dans lequel Jaheweh désire que sa maison soit reconstruite (Calmet[3], cf. Marck, Burk, Rosenmüller, Ewald, Umbreit, Kœhler). — Ou bien encore : les soixante-dix années annoncées par Jérémie, ne sont pas encore accomplies. Opinion peu sérieuse, réfutée par Calvin, qui y voit l'expression de la paresse des Juifs, tranquillement assis chez eux[4]. — Nous ne sommes pas de l'avis de ces commentateurs. Aggée ne fait pas allusion aux circonstances politiques, mais uniquement à la pauvreté des émigrés. La preuve en est que dans toute cette prophétie, de même que dans celle d'A[2], il n'est absolument pas fait mention de difficultés administratives entre le gouvernement central et la petite colonie, tandis qu'il est partout question de la misère générale résultant des mauvaises récoltes. Comment supposer que le peuple s'amusât à chercher des prétextes sans consistance? La misère était sa meilleure raison. Il en résultait à l'évidence : premièrement que l'on ne devait pas savoir où prendre l'argent nécessaire à la construction du temple; secondement, que les malheureux agriculteurs devaient employer toute la force de leurs bras pour tâcher de se nourrir eux

1) Luc. Osiander, *Die Propheten mit der Auslegung*, Edit. Trad. Förster, II[e] partie, p. 233. Stuttgart 1608.

2) Im. Tremellius et Fr. Junius, *Testamenti Veteris bibl. sacra.* Hanoviae 1618.

3) Sur Jérémie xxv, 11. 12.

4) *Comment.* «Quidquid sit, videmus quod jam aliquoties dixi, Judaeos ita fuisse deditos suis domesticis commodis, suae quieti, suis etiam delitiis, ut cultum Dei fere pro nihilo ducerent . . . . . Hic recitat quod solebant adducere Judaei ad fucandam suam pigritiem.»

et leurs familles. Dans de telles conditions il était naturel que de toute part on s'écriât : Pas encore! Pas encore! Attendons que notre condition se soit améliorée.

3. (C'est pourquoi Jaheweh leur parla en ces termes, par l'intermédiaire d'Aggée, le prophète.)

Littéralement : Et la parole de Jaheweh fut (arriva, se fit entendre) par la main d'Aggée le prophète, en disant . . .

La conjonction וְ a le sens causatif, d'où la traduction de « en conséquence, aussi, c'est pourquoi ». Le verbe הָיָה est ici intraduisible en français par le verbe « être ». Pour garder la même tournure c'est le ἐγένετο des Grecs qu'il faut employer. — Pour les autres mots, voir le verset 1.

Cette phrase n'est qu'une parenthèse, nécessaire après la tournure maladroite de la période qu'interrompt l'énumération des excuses du peuple. C'est la reprise de la fin du premier verset, et non des paroles supposées émanées de la bouche de Jaheweh (Hitzig, Reuss, etc.). Le sens de la parenthèse est le suivant : Jaheweh, indigné des mauvaises raisons que le peuple fait valoir, n'y tenant plus, après avoir longtemps patienté, s'est décidé à faire connaître et sa volonté et les vraies causes de la misère.

4. Est-ce donc le moment, pour vous-mêmes, d'habiter vos maisons lambrissées, tandis que cette maison-ci reste en ruines?

C'est la contre-partie du second verset. Le peuple dit : est-ce le moment de venir construire la maison

de Jaheweh? Et Jaheweh répond : Eh bien soit! la misère est grande, les temps sont durs; mais comment se fait-il que vous construisiez des maisons luxueuses? Le blâme n'est pas dans le fait de construire des maisons : il est bien évident que les exilés devaient avant tout se procurer un gîte et pourvoir à leurs besoins les plus pressants : le blâme est contenu dans le mot «lambrissées». C'est une honte pour les colons de penser au confort et au luxe tant que le temple est en ruines : un véritable Israélite doit songer à son Dieu avant de songer à lui-même. Du reste, le but exprimé par les colons, à leur départ de Babylone, n'avait-il pas été de reconstruire le temple? Ainsi le prophète prend en faux le peuple qui se rabattait derrière sa pauvreté. Une observation est cependant nécessaire : le nombre des pauvres gens était réellement grand en Judée et le blâme de Jaheweh n'a de portée générale qu'en vertu de la solidarité de la petite colonie d'émigrés. Mais ne rapportons, si l'on veut, ce blâme qu'aux quelques riches de la colonie, le peuple, dans son ensemble, n'en tombe pas moins sous le blâme du prophète. Ainsi que nous le verrons dans les versets suivants, Aggée tourne les excuses du peuple en affirmant que la pauvreté et les mauvaises récoltes sont la conséquence et la punition de la négligence à l'égard de la maison de Jaheweh. C'est s'enfermer dans un cercle vicieux, faire un faux raisonnement que de s'abstenir des travaux par suite de la misère. Le peuple dit : A cause de la misère nous ne bâtissons pas. Le prophète répond : à cause de votre négligence Dieu vous envoie la misère. Ainsi le prophète répond aux uns et

aux autres : aux riches, en leur faisant toucher du doigt l'inconsistance de leurs excuses; aux pauvres, en faisant briller à leurs yeux, avec l'espérance du bien-être, une raison toute religieuse qu'ils étaient incapables de réfuter.

לָכֶם est suivi de אַתֶּם pour renforcer l'idée exprimée par le pronom : « pour vous-mêmes; est-ce bien à vous?» Les anciennes versions ne l'ont pas traduit.

סְפוּנִים, qal part. pass. pl. de ספן. L'article manque devant ce participe afin de mettre en relief l'idée exprimée par le verbe. Ceci prouve que ce n'est pas pour le fait d'habiter dans des maisons que les Juifs méritent des blâmes, mais parce qu'ils ornent luxueusement leurs appartements. סָפַן veut dire : recouvrir de planches, lambrisser (Calvin, etc. . . .), c'est-à-dire, recouvrir les parois intérieures de bois travaillés, coûteux et précieux. Seuls les riches ornaient ainsi leurs appartements[1]. Le bois de cèdre était généralement employé pour ces sortes d'ouvrages. C'est ce qui eut lieu pour le palais de David[2] et pour le temple bâti par Salomon[3]. Les LXX ont κοιλοστάθμοις (concavis[4]). La Vetus Itala *caelatis*[5]; la Vulgate *laqueatis*; de même la Peschitta ܡܛܲܠܠܵܢ. Les Targums מְטַלְּלִין בִּנְסָרֵי אַרְזַיָּא « qui sont recouvertes de planches (tabulatis) de cèdre ». — Ce verbe est très rare dans l'Ancien Testament[6]. Théodore de Mopsueste l'explique ainsi : εἶτά, φησὶ, περὶ μὲν τὰς

1) I Rois VII, 7; Jérém. XXII, 14.

2) II Sam. VII, 2; I Chron. XVII, 1.

3) I Rois VI, 9. 15; VII, 2. 3.

4) cf. Jérôme, *Comm. in loc.*

5) Ambrosii *epistola* XXX *ad Irenaeum*, col. 910 (Migne XVI, p. 1061).

6) On le trouve, sous différentes formes : Deut. XXXIII, 21; I Rois VI, 9; I Rois VII, 3. 7; Jérém. XXII, 14; Agg. I, 4. cf. I Rois VI, 15; Jonas I, 5.

οἰκοδομὰς τὰς οἰκείας οὕτως ἐσπουδάκατε, οὐ μόνον μετὰ πολλῆς αὐτὰς ἀνεγείροντες τῆς προθυμίας, ἀλλὰ καὶ καλλωπίζοντες αὐτὰς σὺν πάσῃ δυνάμει ... Cyrille d'Alexandrie dit : κοιλοστάθμους δὲ οἴκους φησίν, ὧν ἂν αἱ φιλιαί, ἤτοι τῶν θυρῶν οἱ στάθμοὶ σιδήρῳ διακοιλαίνοιντο, περιορυττόντων οἱμαί που τεκτόντων αὐτους, καὶ ἀπὸ γε τῆς σφῶν εὐτεχνίας ἐγχαραττόντων δαιλάλματα. Jérôme : *Habitabat populus in domibus concavis, et ut significantius graece dicitur,* κοιλοστάθμοις, *id est, deorsum positis et in convallo demersis.* Plus loin il répète la phrase et ajoute : *et mea domus quae in monte est, deserta est.* Ce qui est entièrement faux.

La phrase וְהַבַּיִת הַזֶּה חָרֵב est circonstancielle; par conséquent la conjonction וְ se traduit par « tandis que » (Ewald[1], Kœhler, Reinke, Keil). הַזֶּה « celle-ci » et non « celle-là » (Reuss), car le prophète parle au peuple rassemblé autour de l'autel pour la fête de la nouvelle lune. L'autel devait déjà occuper la place qui lui appartenait dans le plan du nouveau temple. חָרֵב « dévasté, désolé, en ruines » [Targums חָרוֹב], ou bien « désert ». Ainsi les Septante ἐξηρήμωται, la Vulgate *deserta* (cf. Wellhausen « wüst liegt » . . .[2]), avec le sens de désolé comme un désert, ayant l'aspect d'un désert, et non « privé de travailleurs ». Il est ici question non pas des débris du temple de Salomon, mais des fragments abandonnés du second temple (v. Hoonacker[3]), commencé non sous Cyrus, ce qui est une pure légende, mais peu de mois auparavant[4], par A[2]. Les murs peu avancés et le misérable aspect des constructions

1) *Gramm.*, § 341.
2) *Skizzen und Vorarbeiten*, Heft v, p. 36.
3) *Op. cit.*, p. 91. Il en est de même au verset 9.
4) Agg. II, 18, cf. Introd., chap. VIII, § 7.

incomplètes qu'entouraient des débris et des pierres amoncelées, donnaient à l'édifice naissant toute l'apparence d'une ruine.

5. Eh bien, voici ce que dit Jaheweh des armées : Prenez garde à ce que vous avez fait!

וְעַתָּה sert à introduire une idée nouvelle, et marque une conséquence. Vous disiez que la misère vous empêchait de songer à la reconstruction du temple? . . . Vous avez pourtant bien trouvé moyen d'orner luxueusement vos demeures! Eh bien, prenez garde! . . .

שִׂימוּ לְבַבְכֶם, expression qui revient comme un refrain sous la plume d'Aggée et sous celle d'A[2], ou, mieux encore, sous celle du Rédacteur final du livre[1]. Littéralement « placez vos cœurs ». Placer son cœur sur quelque chose signifie : considérer attentivement, faire attention, prendre garde, réfléchir; car לֵב ou לֵבָב est non seulement le siège de la vie organique, mais le centre intellectuel, en tant qu'il préside à la réflexion et à l'attention.

עַל־דַּרְכֵיכֶם, littéralement « sur vos voies ». Cette expression ne se trouve que deux fois dans Aggée : ici et au verset 7, mais dans chaque passage avec une nuance différente. דֶּרֶךְ « voie, chemin » signifie ici, comme dans bien d'autres passages[2], la voie que l'on suit dans la vie, la conduite, la manière d'agir. Il faut y ajouter l'idée des conséquences qu'entraîne cette façon d'agir. J. H. Michaelis a fort bien dit : « ad consilia et actiones vestras earumque eventus ». La plupart des critiques

1) I, 7; II, 15; II, 18 (deux fois), cf. Introd, chap. IV, § 7.
2) Ps. II, 12; XXXVII, 7; Esaïe XL, 27; Jérém. XXXII, 19, 39.

l'ont suivi dans cette interprétation; mais il y a plus. Pour bien préciser la nuance de l'expression il est nécessaire de se demander de quelle דֶּרֶךְ exactement entend parler notre auteur. Evidemment de la voie que les Juifs ont suivie jusqu'à maintenant et, en quelque sorte aussi, de celle dans laquelle ils demeurent en cet instant même où le prophète leur parle; mais c'est surtout l'idée du passé qu'il faut mettre en lumière (Aymon[1], Wellhausen[2]); en quelque sorte : Prenez garde à votre conduite telle qu'elle a été jusqu'à aujourd'hui (cf. Wellhausen[3]). D'où notre traduction : Prenez garde à ce que vous avez fait, et non « à ce que vous faites » (Reuss). Nous verrons qu'au verset 7 l'idée exprimée par דֶּרֶךְ est différente.

Le premier כ du mot דַּרְכֵיכֶם est écrit avec un raphé dans beaucoup de manuscrits pour indiquer que ce nom est un pluriel.

6. Vous avez semé beaucoup et peu récolté, vous avez mangé sans avoir de quoi vous rassasier, vous avez bu sans avoir de quoi vous satisfaire, vous avez mis des habits qui ne suffisaient pas à vous tenir au chaud, et le mercenaire a travaillé pour une petite pierre percée [c.-à-d., malgré son travail, a fini par l'esclavage].

הָבֵא hiphil infinitif absolu de בּוֹא. Dans le discours animé l'infinitif absolu s'emploie au lieu des autres temps ou modes pour mieux mettre en saillie l'idée du verbe. S'il est employé à la suite d'une autre forme

1) *loc. cit.* (Migne CXVII, p. 213) « considerate quae fecistis ».
2) *loc. cit.*, p. 168.
3) *loc. cit.*, p. 37.

verbale, c'est le temps ou le mode de cette dernière qu'il exprime[1]. Il en est de même des infinitifs suivants לְבוֹשׁ, שָׁתוֹ, אָכוֹל. L'auteur parle ici de mauvaises récoltes et, quoiqu'il soit fait mention de « semences », il faut y voir tous les produits du sol : comparez du reste les versets 10 et suivants, ainsi que notre verset lui-même où il est question de « vin ». Les mauvaises récoltes ne datent pas seulement de deux ans, soit depuis le commencement du règne de Darius; mais, selon toute probabilité depuis beaucoup plus longtemps (Hitzig, Kœhler, etc.[2]). Ici cependant il est tout spécialement question des récoltes manquées qui eurent lieu après la fondation du temple sous A[2]. — הֲבֵא, littéralement « le faire entrer » indique des récoltes rentrées dans les greniers[3].

Après avoir dit que les récoltes étaient mauvaises, l'auteur dépeint la misère générale d'une façon très pittoresque. Chacun devait régler ses dépenses et se plier aux circonstances fâcheuses (Maurer, Tarnov, Hitzig). On n'osait pas manger à sa faim, ni boire à sa soif, car il fallait penser au lendemain : il fallait faire durer les provisions toute l'année. Les récoltes étaient si maigres que l'agriculteur n'avait presque rien à vendre, si même il avait des produits à vendre; de la sorte il ne pouvait pas se procurer des vêtements suffisamment chauds. Malgré la latitude de la Palestine, on avait besoin d'être bien couvert, car les nuits sont très fraîches. Quant aux mercenaires, qui étaient

1) Preiswerk, *op. cit.*, § 500, *a.*, cf. 1 Sam. II, 27. 28; Gen. XLI, 43; Jos. IX, 20; Zach. III, 4; VII, 5.

2) cf. Agg. II, 15—17.

3) cf. le verset 9.

dans le cas de vivre en travaillant à la journée, les salaires étaient tellement insuffisants, qu'ils finissaient par tomber dans l'esclavage, car l'esclavage leur assurait au moins le pain de chaque jour, un gîte et des vêtements[1]. En ce qui concerne l'insuffisance des récoltes et ce qui en résulta chez le peuple, nous ne partageons absolument pas l'opinion de Kœhler et de Keil. Ils disent que, quoique l'on mangeât et bût, on n'était pas rassasié, etc. . . ., car la nourriture ne nourrissait pas, les vêtements ne tenaient pas au chaud, Dieu y ayant attaché une sorte de malédiction pour punir le peuple de sa négligence. Ils s'appuient sur un passage de Calvin (cf. aussi Osiander) qui dit : « Scimus autem Deum utroque modo poenam sumere de hominibus, vel ubi subducit suam benedictionem, dum arida est terra et coelum siccum, vel dum in ipsa frugum copia tamen nulla est satietas, imo nullus usus. Saepe contingit, homines colligere quantum sufficeret ad victum : interea tamen semper esurire. Haec species maledictionis clarius apparet, quum Deus aufert virtutem suam a pane et vino, ut vires non suppeditent cibus et potus.» Nous croyons que c'est aller chercher une raison bien loin, ou, comme l'on dit familièrement, midi à quatorze heures. C'est recourir à une intervention bien inutile de Dieu sur la matière; c'est introduire un miracle dont on se passera aisément. Pour qu'il eût quelque apparence de probabilité, il aurait fallu que le prophète affirmât au moins que les récoltes avaient été abondantes : on aurait alors pu comprendre cette idée du pain maudit de Dieu et privé de ses ver-

1) Voir ci-après l'explication de notre traduction.

tus nutritives! Le miracle d'une récolte insuffisante, qui ne réussit pas à nourrir un peuple, ressemble singulièrement au fait le plus naturel du monde.

Ces considérations à part, le texte n'autorise pas l'interprétation de Kœhler et de Keil. Il dit אָכוֹל וְאֵין לְשָׂבְעָה : littéralement «manger (= vous mangez) et il n'y a pas jusqu'à satiété». אֵין est un adverbe, mais d'un caractère particulier : il exprime la *non-existence.* Outre la signification adverbiale, il renferme l'idée du verbe *être* dans tous les temps exigés par le contexte, de sorte que dans l'usage il représente une espèce de verbe impersonnel : *il n'y a pas*[1]. A quoi se rapporte אֵין? Evidemment au verbe אָכוֹל, ou, plus exactement, à l'idée qu'il contient; par exemple, nourriture. לְ devant le substantif féminin שָׂבְעָה indique le but, comme souvent devant un infinitif, avec le sens de «jusqu'à». Ainsi les LXX ἐφάγετε καὶ οὐκ εἰς πλησμονήν . . . εἰς μέθην . ., quand vous mangez, vous n'avez pas de nourriture jusqu'à vous rassasier, c'est-à-dire en quantité suffisante pour vous rassasier. Il en est de même des phrases suivantes de ce verset. Jérôme et Aymon supposent que l'on récoltait moins que l'on ne semait[2]. C'est aller un peu loin. Grégoire le Grand a interprété allégoriquement tout ce passage[3]. — שָׂתוֹ, qal inf. absolu, pour שָׂתֹה.

1) Preiswerk, *op. cit.*, § 600.

2) «Seminastis enim plura, et multo minus quam satum fuerat, congregastis», Jérôme, *Comm. in loc.* cf. Haymonius, *Comm.* (Migne CXVII, p. 213).

3) S. Gregorii Magni romani Pontificis *Homiliarum in Ezechielem prophetam libri duo.* I, hom. X, N° 7. (Migne LXXVI, p. 888; cf. LXXIX, p. 1011, 1012) «Multi vocem praedicationis audiunt, et post vocem vacui recedunt . . . . Comedit et non saturatur, qui verbum Dei audiens, lucra vel gratiam saeculi concupiscit . . . . Bibit et non inebriatur, qui ad vocem praedicationis aurem inclinat, sed mentem non mutat», etc.

שָׁכְרָה, qal inf. construit de שכר, avec terminaison féminine[1] en הָ. Certains verbes faibles ont, comme règle, de prendre une terminaison féminine. Elle est habituellement[2] en תּ. שָׁכַר a deux sens : boire jusqu'à satiété, et s'enivrer, être ivre. La traduction de Reuss « sans risquer de vous enivrer », quoique pure ironie, ne nous semble pas exacte. Aggée ne veut ici ni faire de l'esprit, ni supposer qu'on se livre à des excès quand la misère est si grande. Le premier sens est préférable, selon nous; mais encore est-il nécessaire de bien le préciser. Ce n'est pas simplement « se désaltérer » (Segond) : on peut se désaltérer avec autre chose que du vin, ou avec très peu de vin. C'est boire jusqu'à satiété, c'est-à-dire jusqu'à être satisfait et n'en plus vouloir, tout en restant dans les bornes. Cette expression correspond, quant à la boisson, au rassasiement [שָׂבְעָה] par rapport à la nourriture. Les LXX traduisent ἐπίετε καὶ οὐκ εἰς μέθην; la Vulgate *bibistis, et non estis inebriati.*

וְאֵין־לְחֻם לוֹ. Les LXX ont traduit : καὶ οὐκ ἐθερμάνθητε ἐν αὐτοῖς. Ils rapportent donc לוֹ aux habits, mot sous-entendu, tandis que l'hébreu rapporte לוֹ à celui qui revêt les habits. לוֹ est au singulier parce qu'il s'applique à chaque individu en particulier (Hitzig, Keil). La traduction des Septante est inexacte, car, en hébreu, on ne dit pas seulement, par exemple, חַמּוֹתִי j'ai chaud[3]; mais aussi חַם לִי, chaud à moi = j'ai chaud[4]. La Vulgate a bien traduit : *et non estis calefacti.*

Une des conséquences de tant de misères est que

1) Preiswerk, *op. cit.*, § 128, *b*, 3, cf. § 213, *a*, 2.
2) Preiswerk, *op. cit.*, § 184, 213, 248.
3) Esaïe XLIV, 16.
4) cf. 1 Rois I, 2; Ecclés. IV, 11.

les mercenaires avaient été forcés de se donner un maître. וְהַמִּשְׂתַּכֵּר מִשְׂתַּכֵּר אֶל־צְרוֹר נָקוּב. Cette phrase n'a été comprise ni par les anciennes versions, ni par les traducteurs et commentateurs modernes; nous ne faisons d'exception que pour les Targums, qui, sans en donner le sens précis, ont néanmoins saisi l'idée. וּדְמִתַּגַּר מִתַּגַּר לְמֶאֱרְתָּא «et le mercenaire (celui qui se met à gages) travaille pour l'ignominie». Nous avons traduit : «Le mercenaire, malgré son travail, a fini par l'esclavage». Notre traduction a sans doute surpris plus d'un lecteur, mais nous n'aurons pas de peine à la justifier.

מִשְׂתַּכֵּר est un hitpaël participe masc. singulier, pour מִתְשַׂכֵּר, du verbe שכר qui, à l'hitpaël, a le sens de «travailler pour un gage, se mettre à gages». Celui qui travaille pour un gage, c'est le journalier, le mercenaire. Le participe de שָׂכַר répété une seconde fois, mais sans article, indique l'action accomplie. Le mercenaire avait donc du travail : à cause de la disette on se donnait toutes les peines du monde pour arracher au sol ses moindres produits; mais il n'était pas suffisamment payé. D'où le sens de «malgré son travail». Le texte a employé le même verbe pour parler du travail du mercenaire, précisément parce que ce verbe détermine les travaux faits par cette catégorie d'ouvriers.

Le sens ordinaire de la particule אֶל est celui de la direction, du but, du résultat[1]. אֶל indique ici non le but poursuivi par le mercenaire, mais le résultat de son travail, ce qui lui arrive bien malgré lui.

צְרוֹר, nom m. sing. qui a plusieurs sens : 1° bourse

1) cf. Job III, 22 : השמחים אלי גיל.

ou, plus exactement, morceau de toile dans lequel on liait son argent, ὁ δεσμὸς τοῦ ἀργυρίου, *ligatae pecuniae*[1], ar. صُرَّة, Luther « Bündlein Geld ». 2° Un bouquet, faisceau, quelque chose de lié ensemble[2]. 3° Un caillou, une petite pierre[3]. Comparez צַר et צוֹר. Ce mot, dans ses différents sens, sauf erreur, ne se trouve que dix fois dans l'Ancien Testament[4]. נָקוּב, qal participe passif de נקב, percer. — C'est dans la traduction et dans l'interprétation de ces deux derniers mots que réside toute l'intelligence de la phrase. Les LXX ont traduit : καὶ ὁ τοὺς μισθοὺς συνάγων συνήγαγεν εἰς δεσμὸν τετρυπημένον. La Vulgate : *et qui mercedes congregavit, misit eas in sacculum pertusum.* D'où toutes les traductions que nous avons eues jusqu'à aujourd'hui, par exemple la suivante : « et celui qui va gagner sa journée met son salaire dans une bourse trouée » (Reuss), c'est-à-dire : le salaire si maigre et les petites économies du mercenaire disparaissent comme lorsque la bourse a un trou (Hitzig); l'argent gagné ne suffit pas aux dépenses et disparaît aussitôt qu'il a été mis dans la bourse (Wellhausen). Le passage sur lequel Wellhausen s'appuie[5], fait évidemment allusion aux circonstances mentionnées par Aggée; mais la traduction en est inexacte : « le travail de l'homme ne recevait pas sa récompense ». Cela prête à équivoque : on pourrait croire qu'il recevait trop peu, sens sur lequel s'appuie en effet Wellhausen. L'hébreu dit שְׂכַר הָאָדָם לֹא נִהְיָה. Le dernier mot נִהְיָה est un niphal

1) Gen. XLII, 35 (deux fois); Prov. VII, 20.
2) Cant. I, 13.
3) II Sam. XVII, 13; Prov. XXVI, 8; Am. IX, 9.
4) Outre les passages déjà cités : I Sam. XXV, 29; Job XIV, 17 et ici.
5) Zach. VIII, 10.

parfait 3e pers. sing. masc. de הָיָה. Ces mots signifient littéralement : « il n'y avait pas de rémunération (récompense) de l'homme (qui travaille), c'est-à-dire, l'homme avait beau s'offrir au travail, on n'en voulait pas et il n'y avait pas moyen de gagner un sou par un travail libre. Restait l'esclavage.

Sans nous arrêter plus longtemps sur la traduction universellement admise, sauf par les Targums, nous en venons de suite à notre interprétation. Nous prenons le mot צְרוֹר dans son dernier sens, d'où la traduction : « une petite pierre percée ». Mais qu'est-ce qu'une petite pierre trouée? L'archéologie nous éclaire à ce sujet. Après un marché « l'acquéreur, pour bien indiquer son droit de propriété, suspendait au cou de l'esclave une espèce de collier portant son cachet[1]. » Les cachets étaient généralement en pierre dure et percés. En Babylonie précisément « on suspendait au cou de l'esclave un signe distinctif. Dans les ruines du palais de Sargon on a découvert dix-sept petites olives en brique, percées d'un trou, sur lesquelles sont inscrits des noms de femmes avec l'indication du trafic dont elles ont été l'objet »[2]. Dire « une pierre percée » à la place d'« esclavage », c'est se servir d'une image analogue à l'expression française « mettre aux fers » pour « emprisonner ». Et cette figure devait être d'autant mieux comprise des émigrés qu'ils étaient fraîchement débarqués de Babylonie où cet usage régnait. En un mot, le mercenaire qui dans les temps de prospérité

1) Gittin 43, *b*, cf. T. André, *L'esclavage chez les anciens Hébreux*. Paris 1892, p. 135.

2) Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. v, p. 89. — T. André, *op. cit.*, p. 136.

pouvait largement vivre de son salaire, ou bien ne trouvait pas d'occupation, malgré tout son bon vouloir, ou bien était si mal rétribué, quoiqu'il travaillât beaucoup, que, pour ne pas mourir de faim, il ne lui restait plus qu'à se donner un maître. C'est là ce que les Targums appellent une « ignominie », expression très juste, car l'esclave était un être fort méprisé et privé de la plupart de ses droits.

Le participe passif נָקוּב (qui ne se rencontre pas ailleurs dans l'Ancien Testament) semble d'autre part indiquer quelque chose qui n'a pas été percé par accident, comme le serait nécessairement une « bourse trouée ». Comparez, à ce sujet, divers passages où l'action ne saurait être attribuée au hasard[1], et le mot נְקֵבָה (aram. נוּקְבָא, נְקְבָא; samar. אנקבא *(anqaba)*; syr. ܢܩܒܬܐ, ܢܩܒܐ) qui désigne la femme[2] ou la femelle d'un animal[3]. Comparez aussi le premier mot de l'inscription de Siloé qu'il faut lire : הנקבה « le percement ». Ce verbe s'applique dès lors fort bien à une petite pierre, signe distinctif de l'esclave, à laquelle on pratiquait intentionnellement un trou pour y passer un cordon.

L'histoire d'Israël de cette période nous confirme d'une façon frappante dans notre explication. Néhémie[4] raconte que lorsqu'il arriva à Jérusalem il s'éleva de la part des gens du peuple et de leurs femmes de grandes plaintes contre leurs frères, les Juifs. Les uns demandaient qu'on leur donnât du blé pour manger et pour vivre; d'autres disaient : nous avons engagé nos

1) II Rois XII, 10 [9]; Job XL, 24. 26 [19. 21]; Habak. III, 14.
2) Gen. I, 27; V, 2; Lév. XII, 5. 7; XV, 33; XXVII, 4. 5. 6. 7.
3) Gen. VI, 19; Lév. III, 1. 6; IV, 28. 32; V, 6; XII, 5.
4) Néh. V, 1—15.

champs, nos vignes et nos maisons pour avoir du blé pendant la famine, nous avons emprunté de l'argent et *nous avons soumis à la servitude nos fils et nos filles!*

Ce sont là les raisons pour lesquelles nous croyons avoir le droit de proposer une traduction nouvelle. Nous les énumérons de nouveau, très brièvement : 1° l'usage babylonien et talmudique de suspendre une petite pierre percée au cou de l'esclave, 2° le sens ordinaire de la particule אֶל, 3° le sens du mot נָקוּב qui semble indiquer quelque chose de percé intentionnellement, 4° le témoignage important des Targums, 5° le témoignage de l'histoire d'Israël de cette période.

Dans la pensée du prophète, tous ces malheurs ont pour cause l'indifférence coupable du peuple à l'égard du temple. Calvin conclut par ces mots : «Ergo exstimulat quemadmodum asinos, ut tandem agnoscant Deum non immerito sibi irasci.»

7. Voici ce que dit Jaheweh des armées : Prenez garde à ce que vous avez à faire.

Dans le verset 5 du même chapitre, l'idée exprimée par le mot דֶּרֶךְ était celle du passé : ici il n'en est pas de même. A quelle façon d'agir les auditeurs du prophète doivent-ils prendre garde? A celle de l'avenir, à celle que le prophète va leur tracer dans le verset suivant[1]. Wellhausen[2] pense que la phrase שימו לבבכם על־ דרכיכם est répétée à tort, et propose de la supprimer. On peut s'en passer aisément, sans doute; nous croyons cependant l'avoir traduite d'une façon satisfaisante. Du

1) Pour les autres termes, voyez le verset 5.
2) *Skizzen und Vorarbeiten,* Heft v, p. 168.

reste il n'y a pas de raisons plausibles pour la laisser de côté : on la lit dans tous les manuscrits et dans toutes les anciennes versions.

8. Allez à la montagne, apportez du bois et construisez la maison ! Elle me fera plaisir et je serai honoré, dit Jahweh.

הָהָר n'est pas une montagne déterminée entre les montagnes de Palestine : ce n'est pas la montagne de Sion (H. Grotius, Marck, Rosenmüller) où se trouve le temple, puisqu'ils doivent monter sur « la montagne » non pour bâtir, mais pour chercher du bois. Ce n'est pas non plus le Liban (Coccejus [Koch], Cappel, Calmet, Ewald[1]), car on ne peut pas le désigner tout simplement par הָהָר, la montagne, dans une région aussi accidentée que la Palestine (Kœhler), d'autant plus que les Juifs n'allaient pas eux-mêmes chercher des cèdres au Liban, mais se les faisaient envoyer par mer à Joppé[2]. Puis, dans la situation économique que le texte dépeint, on ne devait pas avoir les moyens de se payer des bois de cèdre très coûteux (Reuss). הָהָר n'indique donc pas une montagne déterminée, mais toute région montagneuse en général, où croissent des arbres de haute futaie[3]. D'autre part il ne semble pas que les Juifs doivent aller très loin pour se procurer des planches. Selon Wellhausen, il résulterait de ce verset qu'il y avait autrefois des collines boisées dans les environs de Jérusalem.

1) Sur Ps. cxxxii, 6.
2) 1 Rois v, 9; II Chr. II, 16; Esdr. III, 7.
3) cf. Josué IX, 1; XI, 1. 2. 3. 21; Néh. VIII, 15.

Le nouveau temple n'était pas une construction en planches. Esdras[1] raconte qu'il se faisait avec des pierres de taille. En effet, Salomon avait fait venir « de grandes et magnifiques pierres de taille » pour les travaux[2]. Josèphe[3] ajoute que les murs étaient faits de « trois rangs de pierres polies et un rang de bois qui croît en ce pays ». Aggée ne mentionne que le bois עֵץ, et non les pierres, parce que les pierres amoncelées des ruines de l'ancien temple se trouvaient toujours là (Wellhausen). On en avait retiré des décombres en assez grand nombre lorsque, quelques mois auparavant, on avait fondé le temple sous A² et commencé les travaux. Il était dès lors bien inutile d'aller en chercher au loin. Nous ne partageons pas l'avis des Rabbins, de Jérôme et d'Hitzig : ils supposent que les anciens murs du temple étaient encore debout, et que le bois seul avait brûlé lors de l'incendie de la ville[4]. Nous ne suivons pas non plus, dans ses détails, l'opinion de bien d'autres critiques (Umbreit, Kœhler, Reinke, Keil, etc.) qui voient dans le mot עֵץ une expression générique pour désigner tous les matériaux de construction. Encore une fois les pierres étaient sur place. Les anciennes versions traduisent le mot עֵץ par un pluriel : les LXX ξύλα; la Vulgate *ligna*, la Peschitta ܩܝܣ̈ܐ.

Ce bois, il faut l'apporter de la colline aux lieux de construction. וַהֲבֵאתֶם est un hiphil parfait de בּוֹא, avec le sens de l'impératif[5]. Les anciennes versions n'ont pas

1) v, 8.
2) I Rois v, 17; II Chr. II, 18.
3) *Ant. jud.* XI, IV, 1, cf. Introd., chap. VII, p. 69, — cf. Esdr. VI, 4.
4) Les passages suivants s'y opposent : Esdras III, 10; Agg. II, 18.
5) Preiswerk, *op. cit.*, § 479.

toutes la même traduction. Les LXX κόψατε, coupez; la Vulgate *portate*, etc.

בַּיִת, maison, habitation; désigne aussi de grands édifices[1] et le temple[2] en tant qu'il est censé le lieu où Dieu habite sur la terre.

וְאֶרְצֶה־בּוֹ, elle me fera plaisir. Le ו préfixe indique non le but (Maurer, Ewald), mais la conséquence (Kœhler, Reinke). Comparez les LXX καὶ εὐδοκήσω ἐν αὐτῷ, et la Vulgate : *et acceptabilis mihi erit.* Quand vous aurez construit ma maison, il en résultera que j'en aurai du plaisir, tandis que je ne puis éprouver aucune joie tant qu'elle gît en ruines. Calvin traduit : *et propitius ero in ea*, ce qui semble signifier : je pardonnerai plus facilement dans le temple que devant l'autel, ce qui est une fausse exégèse. בּוֹ, « en elle » (la maison), c'est-à-dire, je prendrai plaisir au fait d'avoir une maison et non au fait même que les Juifs se mettent à la reconstruire (Tremellius et Junius, Piscator [Fischer], Rosenmüller). Pensée bien cléricale!

Après avoir dit que le temple sera agréable à Jaheweh, l'auteur fait une réserve. Sans doute Jaheweh aura du plaisir à ce que les hommes lui élèvent un temple, mais qu'on ne s'imagine pas lui avoir fait une grâce! Ce lieu de culte lui est dû. — Oui, du plaisir, semble dire Jaheweh, mais après tout vous ne ferez que me rendre l'honneur qui m'est dû[3]. C'est ce qu'indique le וְאֶכָּבֵד qui suit : et je serai honoré. A la place de וְאֶכָּבֵד d'autres manuscrits lisent וְאֶכָּבֵךְ, avec le keri וְאֶכָּבְדָה. Le ה paragogique s'emploie pour exprimer une

1) Gen. XII, 15; I Rois IV, 6; II Rois XV, 15; XIX, 2; Esaïe XXXVI, 3.
2) I Rois VI, 35, XXXVII, 7. 12; Mal. III, 12, etc. 3) Malach. I, 6.

résolution ou un encouragement : de là le nom de cohortatif[1]. Régulièrement il aurait dû se trouver aussi après le premier verbe de la phrase, mais רָצָה, verbe faible ל״ה, ne le comporte pas[2]. Il est du reste des cas où le ה paragogique manque même avec d'autres verbes[3]. Après l'avoir laissé de côté une fois dans וְאֶרְצֶה, il n'y a aucun inconvénient à le négliger aussi dans le verbe suivant. Voici comment les Rabbins expliquent la disparition du ה que le keri a rétabli. La forme cohortative, disent-ils, est nécessaire; mais c'est intentionnellement que le prophète a laissé de côté la lettre qui en est le signe. Cette lettre vaut 5. Or, dit R. Samuel ben Janaï, au nom de R. Aḥa, cinq choses qu'avait le premier temple manquaient au second[4], à savoir : le feu, l'arche sainte, l'oracle des Ourim et Toumim, l'huile d'onction (qui a disparu en même temps que l'arche sainte) et l'esprit saint. L'omission de la lettre ה est une allusion à la perte des cinq choses qui n'existaient plus au second temple[5]. Si c'est sous l'influence de ces idées que les Massorètes ont ponctué le mot qui nous occupe, jamais peut-être le texte original ne porta de ה paragogique! אֶכָּבְדָה est un niphal fut. de כבד. Quelques commentateurs lui ont donné le sens réfléchi « je me glorifierai » (Umbreit, Kœhler, Keil, comparez Wellhausen qui traduit « et je manifesterai ma gloire »[6]). Cela signifie, selon eux, que Jaheweh, aussitôt le

1) Il se place seulement après la 1re pers. du sing. et du plur. de l'impf. (Preiswerk, *op. cit.*, § 137).

2) Ewald, *Gramm.*, § 228, *c.*

3) P. ex. Zach. I, 3; cf. Mal. III, 7.

4) J. Makhôth II, 6 (trad. Schwab XI, p. 90); cf. B. Yôma 21 *b*.

5) J. Taanith II, 1 (trad. Schwab VI, p. 153).

6) *Op. cit.*, Heft V, p. 37.

temple construit, se glorifiera en répandant de nouveau ses bénédictions comme dans le passé. Le point de vue opposé, ajoute Wellhausen[1], a été exposé au verset 2 : différons la reconstruction du temple jusqu'à l'arrivée des temps messianiques, c'est-à-dire jusqu'à l'amélioration des circonstances actuelles. Cette interprétation a l'avantage, si avantage il y a, d'amener de suite et explicitement une conclusion qui se sous-entend d'elle-même. Malgré cela nous avons traduit par le passif « je serai honoré » (Rückert, Maurer[2]; cf. Ewald, Hitzig, Reuss, Reinke), c'est-à-dire, j'aurai l'honneur qui m'est dû. Comparez aussi les anciennes versions, qui ont toutes le passif : Les Septante καὶ ἐνδοξασθήσομαι; la Vulgate *et glorificabor*; la Peschitta ܐܬܟܒܕ, etc. Les Targums ont paraphrasé en changeant le sens וְאֶתְרְעֵי לְאַשְׁרָאָה שְׁכִנְתִּי בֵּיהּ בִּיקָר, et il me plaira (j'aurai du plaisir) de placer ma majesté dans cette gloire. Saint Ambroise[3] et d'autres auteurs ont expliqué mystiquement ce verset.

9. Vous comptiez sur beaucoup et vous n'avez eu que peu; vous l'avez rentré chez vous, mais j'ai soufflé dessus. A cause de quoi? dit Jaheweh des armées. — A cause de ma maison qui reste en ruines, tandis que chacun de vous se préoccupe de la sienne!

Ce verset, ainsi que les deux suivants, n'est pas une répétition du verset 6, comme le veulent plusieurs

1) *Op. cit.*, p. 169.

2) « Et honoratus sum, id est, meum habeam honorem qui hactenus a vobis sum neglectus. »

3) Sancti Ambrosii *Epistola* xxx, 8 (Migne xvi, p. 1063) : « Surgite de caelatis et depressis malitia domibus, et ascendite in montem Scripturarum coelestium, et caedite lignum sapientiae, lignum vitae, lignum cognitionis; et dirigite vias vestras, ordinate actus vestros, ut habeant ordinem suum debitum, qui necessarius et utilis est ad aedificandam Domini domum ».

commentateurs : il en est plutôt la continuation et l'amplification. Les versets 7 et 8, introduits par le prophète impatient de signaler aux Juifs ce qu'ils avaient à faire pour se rendre Jaheweh favorable, interrompent la suite naturelle de la tractation. L'exposition de la misère du moment reprend ici. Les versets 7 et 8 se comprendraient mieux après le verset 11 : ils serviraient même fort bien de péroraison au discours tout entier. Nous n'entendons point, par là, proposer un remaniement du texte : nous avons déjà observé, au verset 3, que le peu de dextérité de l'auteur lui faisait commettre de semblables sauts. Aggée n'est pas un écrivain; il se laisse entraîner par les mouvements de son cœur : ses discours sont l'écho d'un esprit convaincu de la sainteté de la cause qu'il défend et, sous une forme quelque peu grossière, ils produisirent plus d'effet sur le peuple que si, bien limés et bien polis, ils n'avaient visé qu'à la forme et au choix des expressions[1].

Après avoir dit, au verset 6, que les Juifs n'avaient ni de quoi se nourrir, ni de quoi se vêtir, l'auteur explique le pourquoi de cette misère.

פָּנֹה, qal infinitif absolu, qu'on ne traduira ni par un futur (Oecolampade), ni par un présent (Rückert, Maurer, Ewald, Umbreit), mais par un temps parfait (Hitzig, Kœhler, Reinke, Keil, les LXX, la Vulgate). Non seulement le contexte demande ce sens, mais aussi la grammaire, car פָּנֹה continue la série des infinitifs absolus du verset 6, lesquels dépendaient, quant au sens, du parfait qal וַיִּרְעֵתֶם. On traduira donc : « Vous comp-

1) cf. Introd., chap. XI.

tiez sur beaucoup, etc.» Le passé dont il s'agit ici est encore actuel (Hitzig), la fertilité du sol n'est pas encore revenue. En réalité il ne s'agit que des récoltes faites au moment où le prophète parle et, plus exactement, des récoltes manquées qui eurent lieu dans l'intervalle de temps compris entre la date de la fondation du temple sous A^2 et la prédication actuelle de A^1. A^2 avait promis le retour de la prospérité[1] aux travailleurs s'ils bâtissaient le temple. Les faits n'avaient pas répondu aux espérances. Le découragement du peuple a donc une base légitime, mais le prophète sait tourner ces arguments en faisant valoir des raisons théocratiques. פָּנָה אֶל «vous comptiez sur», littéralement : «vous regardiez à . . ., dirigiez vos regards», non pas tout près, mais vers le lointain; d'où le sens de «s'attendre à, espérer, compter sur, etc.»

הַרְבֵּה «beaucoup». Vous comptiez sur d'abondantes récoltes, conformément à ce que A^2 avait annoncé. La Vulgate a traduit *ad amplius*, soit, à plus que vous n'avez eu.

וְהִנֵּה «et voici». Cet adverbe rend attentif au résultat, à ce qui est arrivé. Les LXX l'ont traduit par καὶ ἐγένετο, les Targums וַהֲוָי, la Peschitta ܘܗܘܐ [ܘܗܘ dans les hexaples syriaques]; aussi Wellhausen propose-t-il de corriger le texte hébreu et le lire וַיְהִי, à moins de supprimer le לְ du mot suivant[2] où il est, selon lui, de trop. La Vulgate a adopté les deux traductions : *et ecce factum est.*

לִמְעָט signifie littéralement «à peu». Le préfixe לְ dé-

1) Agg. II, 19.
2) *Op. cit.* p. 169.

pend du verbe פָּנָה, et פָּנָה construit avec לְ signifie aussi regarder, mais quelque chose qui est tout près, d'où la nuance suivante : Vous aviez espéré porter vos regards sur une riche moisson, mais voici, maintenant, vous avez dû vous résoudre à regarder une misérable récolte.

וַהֲבֵאתֶם. Plusieurs commentateurs traduisent par « quand vous... » (Maurer, Ewald, Hitzig, Reuss), ce qui est grammaticalement juste; mais cette phrase n'est pas nécessairement conditionnelle. Nous avons traduit : « vous l'avez rentré » (Rückert, Umbreit, Kœhler, Reinke), car הֲבֵאתֶם, parfait hiphil de בּוֹא, continue la description commencée au verset 6 par un parfait qal, et poursuivie par des infinitifs absolus.

הַבַּיְתָה « dans la maison, chez vous ». C'est un accusatif local[1]. בַּיִת a ici le sens spécial de « dans les greniers ».

וְנָפַחְתִּי בּוֹ « mais j'ai soufflé dessus » : en d'autres termes, j'ai fait en sorte que les greniers ne restaient pas longtemps garnis. « Souffler dessus » est une expression figurée et en même temps elliptique pour dire faire disparaître vite et inopinément (Reuss), comme par enchantement (Wellhausen) ou comme on fait envoler, par exemple, quelque chose de très léger en soufflant dessus. Jérôme a une fausse exégèse : il croit que les grains de blé ne contenaient pas de farine « frumentum emortuum et vacui folliculi, quae utilia esui sunt, farinam et similam non habebant ». Dieu n'avait pas attaché de malédiction au blé lui-même pour lui enlever ses qualités nutritives et faire en sorte qu'il ne profitât

1) Preiswerk, *op. cit.*, § 555, 1.

pas (Oecolampade[1], Kœhler, etc.[2]). Le fait est tout naturel : la récolte était si petite (Aymon[3], etc.), les provisions si maigres qu'en peu de temps elles étaient épuisées. בּוֹ se rapporte à מֵעָט. En mettant dans la bouche de Jaheweh ces mots : «j'ai soufflé dessus» l'auteur veut tout simplement dire que c'était de par la volonté de Dieu que les récoltes étaient insuffisantes. La conjonction וְ devant le verbe a le sens adversatif : vous avez rentré avec grand soin dans vos greniers le peu que vous aviez récolté, en ne laissant rien perdre; mais malgré cela vos provisions étaient bientôt épuisées.

יַעַן מָה «à cause de quoi?» sous-entendu : cela est-il arrivé? C'est une interrogation placée dans la bouche de Jaheweh. La Vulgate dit bien : *quam ob causam?* Les LXX ont mal traduit : διὰ τοῦτο τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ : c'est le prophète qui parle. L'auteur, au contraire, en ajoutant les mots נְאֻם יי צ" entre la demande et la réponse, entend dire très formellement que ce n'est pas là son point de vue à lui, mais la pensée de Dieu même (Keil). — La vocalisation de מה est assez compliquée[4], et l'on ne peut pas donner une explication parfaitement sûre de la forme qui se présente dans ce verset. Les uns disent que les Massorètes ont ponctué avec un ségol, parce que trois voyelles «a» [יַעַן מַה] de suite constitueraient une cacophonie (Reinke), d'au-

1) «Exuflabo, id est, inutilem reddam.»

2) cf. ce que nous avons dit au verset 6.

3) «Cum jam metendi tempus instaret, et frumenta vos in manibus tenere putaretis, messuistis vacuos culmos, et inanes stipulas sine granis congregastis» (Migne CXVII, p. 214).

4) Preiswerk, *op. cit.*, § 426.

tres parce que מה est à la pause; ou bien à cause de la gutturale ע qui précède. Comparez les expressions analogues עַל־מָּה[1] (Keil), עַד־מָּה[2] בַּמָּה et בָּמָּה.

La réponse de Jaheweh est : « à cause de ma maison qui reste en ruines. » Comparez le verset 4. וְאַתֶּם exprime la condition et se traduit par « tandis que vous[3] » רָצִים אִישׁ לְבֵיתוֹ « chacun [de vous] se préoccupe de sa maison ». Littéralement : « chacun court *pour* sa maison » et non « *à* sa maison » (Rückert, Maurer, Ewald, Umbreit; cf. les LXX εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ; la Vulgate *in domum suam*). לְ indique non la direction, mais le but[4] (Tremellius et Junius, Marck, Eichhorn, Kœhler, Keil). Kœhler a bien dit : Quand il s'agit de la maison de Jaheweh, ils ne bougent pas, mais quand il s'agit de leur propre maison, pour elle ils courent aussitôt (Calvin de même). C'est là ce qui a mérité la colère de Jaheweh : si les Juifs n'avaient pas eu de lieu où s'abriter, il n'aurait rien dit. Ce qui l'irrite c'est que chacun embellit sa demeure et préfère soigner ses intérêts propres. בַּיִת est ici non seulement la maison elle-même, en tant que construction, mais ce qui s'y trouve et ce qui s'y rattache. D'où l'idée d'affaires, d'intérêts domestiques.

10. C'est pour cela que le ciel a retenu la rosée, et que la terre a retenu ses produits.

Ce verset et le suivant continuent la pensée commencée dans le précédent : A cause de quoi? . . . voilà pourquoi [עַל־כֵּן].

1) Ps. x, 13; Esaïe i, 5; Jérém. xvi, 10.
2) Ps. iv, 3. 3) Preiswerk, *op. cit.*, § 608, *a*.
4) cf. Esaïe lix, 7; Prov. i, 16.

עֲלֵיכֶם n'est pas un *dativus incommodi* (Hitzig) qu'on n'exprime pas par עַל : les exemples à l'appui[1] ne sont pas concluants. On ne doit pas non plus le traduire par « au-dessus de vous, là haut » (Reuss), la place que le mot hébreu occupe dans la phrase n'y autorise guère. Nous ne le traduirons pas non plus par « à cause de vous » (Keil, conformément à la Peschitta ܥܠܟܘܢ); encore moins, comme les Targums בְּדִיל חוֹבֵיכוֹן « à cause de vos péchés ». Ce n'est pas l'indication des raisons pour lesquelles le ciel retient la rosée. Ce mot signifie « sur vous », c'est-à-dire sur vos têtes[2] et, partant, sur vos champs, sur vos semences, etc. (Rosenmüller, Rückert, Kœhler, Reinke; Vulgate *super vos*). On pourrait aisément se dispenser de ce mot (cf. Kœhler, Reinke). Les Septante l'ont omis. Wellhausen[3] suppose que c'est une faute d'un scribe qui aurait répété deux fois l'expression עַל־כֵּן du commencement du verset.

כָּלְאוּ « ont retenu ». Le verbe כָּלָא ne doit pas être pris dans le sens intransitif (Rosenmüller, Scheibel, H. Hesselberg) « clauserunt se », se sont fermés; mais dans le sens transitif de « fermer » d'où retenir, refuser[4], qui s'applique bien aux deux membres de la phrase. Les LXX ont traduit par ἀνέξει la première fois et ὑποστελεῖται la seconde. Les Targums par פְּסַק et פְּסַקַת; ils ont en outre ajouté deux verbes : מְלָאֲחָתָא la première fois et מְלָמֶעְבַּד la seconde fois, d'où le sens : les cieux ont cessé

1) Gen. xxxiv, 12; II Sam. xix, 39; Esaïe i, 14.
2) cf. Deut. xxviii, 23.
3) *Op. cit.*, p. 169.
4) cf. I Sam. xxv, 33; Ps. xl, 12; cxix, 101.

d'envoyer de la pluie et la terre a cessé de produire des fruits.

מִטָּל ne signifie pas « aucune rosée » (Kœhler) : il faudrait pour cela supposer que מִן équivaut à מְהֻיּוֹת[1] « ne sit ros » (De Dieu). Le préfixe מִן a ici le sens partitif : nous le traduirons par « de la rosée » (Ewald, Umbreit, les LXX ἀπὸ δρόσου). Le ciel n'a pas retenu *toute* la rosée, mais une partie seulement. S'il l'avait toute retenue, la terre déjà privée de pluie aurait été si desséchée qu'elle n'aurait pu produire un seul grain. Le peu que les Israélites ont récolté, ils le doivent au peu de rosée qui est tombé. En général il en tombe avec abondance en Palestine, si bien qu'en été la rosée remplace la pluie et entretient l'humidité du sol. Wellhausen[2] pense que le préfixe est de trop, quoique les Septante l'aient traduit. On peut admettre cette correction. La pensée est dès lors indéterminée, comme dans le second membre de la phrase et l'accent porte, non sur la quantité, mais plus spécialement sur le fait lui-même.

יְבוּלָהּ « ses produits » de la racine יבל qui ne se trouve que quatorze fois dans l'Ancien Testament[3]. Peut-être est-il d'origine récente. On dit en général פְּרִי. Les LXX ἐκφορία; Vulg. *germen*[4].

1) Preiswerk, *op. cit.*, § 505, 3. Comparez 1 Sam. xv, 23 avec xv, 26.

2) *Op. cit.*, p. 169.

3) Lév. xxvi, 4. 20; Deut. xi, 17; xxxii, 22; Juges vi, 4; xix, 21; Ezéchiel xxxiv, 27; Ps. lxvii, 7; lxxviii, 46; lxxxv, 13; Job xx, 28; Hab. iii, 17; Agg. i, 10; Zach. viii, 12.

4) Saint Ambroise interprète allégoriquement ce verset (Epistola xxx, 9. — Migne xvi, 1063) : « Nec coelum dabit rorem suum, id est, sermo coelestis, qui sicut ros descendit super fenum, non temperabit fervidos corporalium motus passionum; nec ignita restinguet diversarum spicula cupi-

11. Et c'est pour cela que j'ai appelé la sécheresse sur la terre [la plaine] et sur les montagnes, sur les grains et sur le moût, sur l'huile et sur ce que le sol produit, sur les hommes, sur les bêtes et sur tout le travail des mains.

וָאֶקְרָא, impf. avec ו conversif, dépend de עַל־כֵּן du commencement du verset précédent. Dieu appelle la sécheresse; en d'autres termes, il ordonne qu'elle soit (Oecolampade).

חָרֶב «sécheresse», mot qui dérive de la même racine que חָרֵב «ruine» des versets 4 et 9 de ce même chapitre. Il y a donc là un jeu de mots très expressif, et c'est intentionnellement que l'auteur a choisi ce terme de préférence à tout autre. Il s'en dégage l'idée de la peine du talion (Keil). Parce que les Juifs laissent la maison de Jaheweh חרב, ils sont punis par la חרב (Keil). Vous laissez ma maison en ruines, je ruine votre récolte (Reuss). Sous l'empire de ce jeu de mots l'auteur n'a pas craint une image un peu risquée : il proclame que la sécheresse atteint aussi les hommes et les bêtes. Ils avaient évidemment à en souffrir, mais non de la même manière que les produits du sol. Ceux-ci étaient directement frappés, tandis que les êtres vivants l'étaient indirectement, en tant que les vivres leur faisaient défaut. Pendant les mois d'été, c'est-à-dire du mois de Mai à la fin de Septembre, la pluie est excessivement rare en Palestine; en revanche la campagne se couvre chaque nuit d'une abondante rosée qui seule reussit à entretenir la vie et la fertilité. Voilà pourquoi,

ditatum : nec lena ejus, id est anima, fructus dabit, eo quod crescat, nisi repleatur irriguo verbi Dei, et perfundatur rore coelesti, spiritualis ubertate gratiae».

dans nombre de passages, la rosée est l'image de la bénédiction divine[1]. L'auteur fait allusion à ce qui venait de se passer pendant l'été qui avait succédé à la fondation du temple; mais rien n'empêche de porter nos regards plus au loin et d'embrasser un plus grand espace de temps. La sécheresse durait vraisemblablement depuis plus d'une année.

La Vulgate a traduit *siccitatem*; les LXX ont lu חֶרֶב, d'où la traduction : ῥομφαίαν « épée », ce qui est faux. Jérôme a bien dit : « Quoniam sermo de terra est et de agrorum sterilitate, magis mihi videtur ventus ureus in praesenti loco intelligi debere, quam gladius. »

הָאָרֶץ « la terre », en parallèle avec הֶהָרִים « les montagnes », fait contraste et désigne la terre des plaines. En disant : « et sur les montagnes » le prophète montre combien la sécheresse était grande, car la rosée, quand bien même elle ne tombe plus dans les plaines, cesse rarement sur les hauteurs.

הַדָּגָן, de la racine דָּגָה, se multiplier, désigne non seulement le blé, mais les céréales en général.

הַתִּירוֹשׁ .... הַיִּצְהָר « le moût .... et l'huile ». Figure de rhétorique pour désigner la vigne et l'olivier qui produisent le moût et l'huile. A la place de ces mots A[2] emploie יַיִן et שֶׁמֶן[2].

הָאֲדָמָה « le sol » : c'est la terre cultivable; tandis que יַבָּשָׁה est le continent, par opposition à l'eau, et אֶרֶץ la terre dans son ensemble, d'où le sens de « pays ».

1) Gen. XXIII, 28; XLIX, 25; Deut. XXXII, 2; XXXIII, 13; I Rois XVII, 18; Ps. CXXXIII, 3; Job XXII, 13; XXIX, 19; XXXVIII, 28; Michée V, 6; Osée XIV, 6; etc.

2) Agg. II, 12.

יְגִיעַ, travail pénible, πόνους chez les LXX et *laborem* dans la Vulgate. Ce mot qui ne se rencontre que seize fois dans l'Ancien Testament est certainement d'origine postérieure.

בַּכַּפַּיִם, de la racine כָּפַף «courber», indique les deux paumes des mains, d'où les mains elles-mêmes.

C) Le peuple revient à de bons sentiments. La reprise des travaux.

[I, 12—15.]

12. Zeroubbabel, fils de Schealthiel, et Josué, fils de Jehozadak, le grand-prêtre, et tout le reste de la foule écoutèrent la voix de Jaheweh, leur Dieu, et les paroles d'Aggée, le prophète, conformes à la mission que lui avait donnée Jaheweh, leur Dieu. Et le peuple craignit Jaheweh.

Le prophète expose le résultat de sa première prédication, qui se résume en ces mots : premièrement les auditeurs prennent peur, car ils prévoient de nouvelles calamités; secondement la foule tient compte des exhortations du prophète (v. 14) et vient reprendre les travaux abandonnés.

שַׁלְתִּיאֵל, forme abrégée pour שְׁאַלְתִּיאֵל[1]. Voyez le commentaire du premier verset de ce chapitre.

כֹּל שְׁאֵרִית הָעָם «tout le reste du peuple, de la foule», n'indique pas, comme dans Zacharie VIII, 6, les quelques Israélites qui sont revenus de Babylonie, les restes, au sens propre, d'un peuple autrefois beaucoup plus

1) cf. I Chron. III, 17; II Chr. II, 23; Esdr. III, 2; Nah. XII, 1; Agg. I, 14; II, 1.

grand (Calvin[1], Oecolampade[2], Maurer, Hitzig, Reinke, Rückert, Keil). Il ne s'agit pas ici de savoir si les émigrés étaient en petit nombre ou en grand nombre. La raison que donne Keil n'est pas concluante du tout : Zeroubbabel, dit-il, en tant que gouverneur, et Josué le grand-prêtre, ne peuvent pas être désignés par le nom עַם; cette expression n'est pas respectueuse à leur égard! Gouverneur ou grand-prêtre, ils faisaient bel et bien partie du peuple! — Ce n'est pas non plus, si l'on veut être très exact, les autres membres du peuple juif, à part Zeroubbabel et Josué (Kœhler) qui ont déjà été nommés[3]. עַם désigne ici, comme dans beaucoup d'autres passages, «la foule, les gens», les auditeurs du prophète. Impossible de supposer que tous les émigrés (הַגּוֹלָה), sans exception aucune, se fussent présentés devant l'autel pour fêter la nouvelle lune, et que tous eussent été à même d'entendre l'orateur. Il s'agit de toute la foule ici présente. Qu'il ne soit pas question de toute la nation, nous en avons la preuve au chapitre suivant, verset 2, où il n'est plus question que du «reste du peuple». Plusieurs se sont déjà découragés. Qu'il soit fait une mention spéciale du gouverneur civil et du grand-prêtre, il n'y a rien là que de très naturel; mais ce n'est pas leur manquer de respect que de les compter au nombre des auditeurs du prophète. Parmi ceux-ci devaient se trouver sans doute

1) «Quoniam autem non omnes ab exsilio reversi erant, sed exigua tantum portio.»

2) «Nam quod dicit reliquias populi, et non sempliciter populum, videtur insinuare, magnam partem populi, vel fame ac peste absumptam, vel fuga dilapsam, sive olim in captivitate, sive nunc post reditum.»

3) cf. 1 Chr. XII, 38; Jérém. XXXIX, 3.

non seulement de pauvres agriculteurs, mais aussi des riches et des grands, ceux qui lambrissaient leurs appartements.

וַיִּשְׁמַע בְּקוֹל « écoutèrent la voix ». שָׁמַע בְּ signifie : prêter l'oreille à, faire attention à, écouter avec attention, prendre en considération, etc. שָׁמַע בְּקוֹל veut dire : faire attention à ce que quelqu'un dit. Le peuple se prit donc à réfléchir sur ce que Jaheweh disait, non pas directement, mais par l'intermédiaire d'Aggée le prophète, qui ne se présentait pas de son propre chef, mais qui en avait reçu l'ordre précis. C'est ce que signifient les mots suivants : וְעַל־דִּבְרֵי וגו׳. Ce n'est pas que les paroles d'Aggée soient distinctes des paroles de Jaheweh et que le peuple ait pris en considération : 1° ce que Jaheweh leur disait, 2° ce qu'Aggée leur prêchait. Il n'y a là qu'une seule et même chose : le message divin, mais tel qu'il est transmis verbalement par le prophète. Remarquez du reste la nuance : le texte ne dit pas : וַיִּשְׁמַע ... בְּדִבְרֵי חַגַּי, mais עַל־דִּבְרֵי « sur les paroles », presque « par dessus » en regardant au delà, soit aux paroles de Jaheweh. Puis il n'est pas dit d'Aggée qu'on entendit sa קוֹל, mais ses דְּבָרִים, ses discours, sa façon de s'exprimer. On écoute forcément le discours d'Aggée, mais c'est la volonté de Jaheweh que l'on prend en considération, telle qu'Aggée l'a exposée. Calvin a cette même distinction. Le peuple entend la voix (vocem) de Jaheweh son Dieu, et les paroles (verba) d'Aggée le prophète. Il en tire la conclusion suivante : « On voit clairement par là combien les papistes sont fats et ridicules en concluant de ce passage qu'il est permis aux hommes d'ajouter leurs commentaires à la parole de

Dieu.» L'expression וַיִּשְׁמַע בְּקוֹל ne signifie pas qu'on ait suivi de suite les injonctions de Jaheweh (v. 8) de rebâtir le temple (Cyrille, Théodoret, Rosenmüller, Scheibel) : ceci n'est dit qu'au verset 14 et, avant que la foule se décide à travailler, il faut encore que Dieu réveille les esprits. La raison commence par réfléchir : elle envisage les mauvaises conséquences (v. 12), puis s'éveille le sentiment que l'égoïsme avait assoupi (v. 14).

כַּאֲשֶׁר «comme ce que .... conformément à ce que pour quoi»[1]. Quelques codes[2] et la version syriaque lisent אֲשֶׁר, d'où la traduction suivante : « ... le prophète que Jaheweh votre Dieu a envoyé». La grande Massore observe qu'ici אֲשֶׁר précédé d'une préposition remplace le simple relatif comme dans onze autres passages. Les anciennes versions, sauf la Peschitta, ont lu cependant כַּאֲשֶׁר (LXX, καθότι, V. *sicut*, T. כְּמָא, Ar. كَمَا).

Après le second אֱלֹהֵיהֶם six manuscrits[3] et les anciennes versions ajoutent אֲלֵיהֶם «à eux», soit que l'analogie avec le premier mot ait induit en erreur les copistes, soit que l'on ait senti le besoin de dire auprès de qui le prophète avait été envoyé. Wellhausen[4] admet cette correction en lisant אֲלֵיהֶם au lieu de אֱלֹהֵיהֶם.

וַיִּירְאוּ «et ils craignirent». Ce fut le premier fruit de la prédication d'Aggée : il éveilla la peur de s'attirer des calamités pires encore. מִפְּנֵי יי, littéralement «à la face de Jaheweh, devant Jaheweh». Craindre devant

1) cf. II Sam. XI, 22.
2) cf. De Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti* . . . Parmae 1786.
3) cf. De Rossi, *op. cit.*
4) *Op. cit.*, p. 169.

quelqu'un signifie tout simplement craindre cette personne[1].

13. Alors Aggée, messager de Jaheweh, parla en ces termes à la foule, en vertu de la mission de Jaheweh : Je suis avec vous, dit Jaheweh !

Dès que la foule montre de bonnes dispositions, le prophète console et promet l'assistance divine. Aggée ne fait point cela de son propre mouvement, mais d'après l'ordre même de Jaheweh. La foule peut donc être certaine que la colère de Jaheweh prendra fin.

Aggée est dit מַלְאַךְ יְהוָה « messager de Jaheweh » en tant qu'il a été envoyé au peuple, porteur d'un message « pro jure suae vocationis, non ut privatus homo », dit Calvin[2]. Ce mot ne signifie pas : un ange, ainsi que le voulaient les anciens interprètes, par exemple Jérôme : « Quidam putant et Joannem Baptistam et Malachiam, qui interpretatur angelus Domini, et Aggaeum, quem nunc habemus in manibus, fuisse angelos et ob dispensationem et jussionem Dei assumpsisse humana corpora et inter homines conversatos[3] ». Aggée n'a pas été un ange ayant revêtu une forme humaine : c'est une fausse interprétation qui repose sur l'inintelligence du mot hébreu. Les LXX l'ont traduit ἄγγελος κυρίου; la Vulgate *nuncius Domini*; les Targums נְבִיָא דַיְיָ (prophète de Jaheweh); la Peschitta (messager du Seigneur) ܡܫܠܚܗ ܕܡܪܝܐ.

1) Calvin dit : « Neque enim oculare aliquod fuit spectaculum Dei, sed tantundem efficaciae obtinuit prophetae legatio, ac si Deus a coelo descendens dedisset manifesta signa praesentiae suae. »

2) cf. Mal. II, 7 où la même épithète est donnée aux prêtres.

3) Comm. sur Agg. I, 13. cf. Introd., chap. II, § 2.

בְּמַלְאֲכוּת « en vertu de la mission » ou « d'après le message ». Le Code Vatican des Septante a traduit ἐν ἀγγέλοις κυρίου (d'entre les anges du Seigneur). Comparez la Vulgate *de nunciis Domini*. Le Code Alexandrin saute ce mot, de même que les Hexaples syriaques. C'est l'idée d'un ange envoyé sur la terre, choisi d'entre les autres anges de Dieu. La traduction des LXX semble provenir d'une lecture מַלְאֲכוֹת[1] et ceci dans le sens de בְּמַלְאֲכֵי[2]. Nous ne trouvons que deux fois le mot מַלְאֲכוּת dans tout l'Ancien Testament[3]. La préposition בְּ exprime l'origine du message « en vertu de, d'après ». Böhme[4] dit que partout ailleurs dans le livre d'Aggée[5] l'épithète de הַנָּבִיא est donnée au prophète, tandis que son message est introduit par la formule בְּיַד. Remarque très juste. Nous pouvons ajouter que les passages où cette formule manque ne sont pas d'Aggée, mais sont dus à la plume du Rédacteur final qui a introduit le petit fragment de A^2. On ne s'explique pas ce changement dans le verset qui nous occupe. Böhme considère donc le passage comme inauthentique. C'est, selon lui, une ancienne glose marginale, introduite dans le texte on ne sait trop pourquoi. König[6] combat cette opinion.

אֲנִי אִתְּכֶם « je suis avec vous ». Oecolampade dit : « Hoc est, ne timeatis ultra hostes, amodo non poterunt prohibere, ego vires suppeditabo, et placabo vobis regem

1) I Chr. XXVIII, 19.

2) II Chr. XXXVI, 16.

3) Ps. LXXIII, 28; Agg. I, 13.

4) *Zu Maleachi und Haggai* dans le « Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft » de B. Stade. Giessen 1887, p. 215 et 216.

5) Sauf dans II, 13 et ss., II, 20 : exceptions qu'il explique, *op. cit.*, p. 215.

6) *Einleitung in das Alte Testament,* Bonn 1893, p. 363.

Darium, qui consensurus est aedificationi templi.» Ce qui est faux. Voyez plus loin le quatrième verset du second chapitre, d'où cette phrase semble empruntée (Böhme).

14. Et Jaheweh réveilla l'esprit de Zeroubbabel, fils de Schealthiel, gouverneur de Juda, et l'esprit de Josué, fils de Jehozadak, le grand-prêtre, et l'esprit de tout le reste de la foule. Ils vinrent et se mirent à travailler à la maison de Jaheweh des armées, leur Dieu,

וַיָּעַר רוּחַ. Cette expression[1] se trouve dans la littérature de date récente. רוּחַ est ici l'esprit agissant, pour ainsi dire la volonté[2]. Jaheweh réveille le désir de s'occuper de sa maison, désir qui avait sommeillé jusqu'à présent. רוּחַ c'est l'esprit des hommes et non celui de Jaheweh (Oecolampade[3]).

Ce réveil de l'esprit est jugé nécessaire par notre prophète : c'est bien le fruit de sa prédication, mais seulement indirectement : Jaheweh a opéré lui-même ce changement des volontés. Le résultat positif de la prédication d'Aggée a été, nous l'avons vu, la crainte. Il fallut l'action directe de Jaheweh pour déterminer les volontés. Alors seulement les Israélites s'occupèrent de la reconstruction du temple : וַיַּעֲשׂוּ מְלָאכָה «ils firent du travail».

מְלָאכָה, de la racine לָאַךְ, signifie du travail de fabrication. ἔργα chez les LXX, *opus* dans la Vulgate. Stade[4]

1) cf. I Chron. v, 26; II Chr. XXI, 16; XXXVI, 22; Esdras I, 5; Esaïe XLI, 2. 25; XLV, 13.

2) cf. II Rois XIX, 7; I Chr. v, 26; Esaïe XXXVII, 7; Ezéch. I, 12; XX, 32.

3) «Hoc est suo Spiritu confortavit et animavit eos.»

4) *Geschichte des Volkes Israël,* II, 119.

dit que ces travaux doivent s'entendre du déblaiement du terrain, la pose de la première pierre n'ayant eu lieu que trois mois plus tard : ce qui est faux. Le verset 18 du second chapitre appartient à A^2 qui est antérieur à Aggée. A vrai dire Stade se contredit peu après[1]. C'est qu'on ne peut pas comprendre le passage II, 3, sans l'existence d'une construction précédente. Les travaux dont il est ici question sont la reprise des constructions délaissées après les dernières mauvaises récoltes. Wellhausen[2] a observé, à bon droit, qu'il n'est pas dit : les Juifs « commencèrent le travail », mais « firent du travail », soit « allèrent au travail ».

שְׁאֵרִית « le reste ». Les LXX n'ont pas traduit comme au verset 12 : πάντες οἱ κατάλοιποι τοῦ λαοῦ, mais τῶν καταλοίπων παντὸς τοῦ λαοῦ ; de même les Hexaples syriaques et la Vulgate *reliquorum de omni populo*, au lieu de *omnes reliquiae populi*. Ce qui nous confirme dans l'explication que nous avons donnée. Il ne s'agit pas de tous les émigrés, mais de ceux d'entre les émigrés qui fêtaient la nouvelle lune, de toute la foule qui écoutait le prophète et que ses paroles avaient électrisée.

15. le vingt-quatrième jour du mois, le sixième mois, l'an deux de Darius, le roi.

Le discours d'Aggée avait eu lieu le premier jour du sixième mois : avant le commencement des travaux il s'écoule donc vingt-quatre jours. Vraisemblablement ils furent employés dans des préparatifs de toutes

1) *Op. cit.*, p. 124.
2) *Op. cit.*, p. 169.

sortes, soit pour organiser le personnel, soit pour se pourvoir de bois[1], etc. La date ici indiquée est celle de la reprise des travaux dans le temple lui-même.

Dans plusieurs éditions de l'Ancien Testament, ainsi dans la polyglotte de Londres, dans quelques codes et dans les anciennes versions, ce verset est réuni au chapitre deuxième. Mais c'est une faute, car dès lors ce nouveau discours contiendrait deux dates tout à fait contradictoires et inexplicables. Ce verset 15 est la suite immédiate du verset 14 : il donne, ainsi que nous l'avons dit, la date de la reprise des travaux autour du temple même. Ainsi Cyrille, Théodoret, Jérôme, etc., et tous les commentateurs modernes, sauf de rares exceptions telles que Rosenmüller.

1) cf. le verset 8.

Seconde Section.

L'ère messianique et la gloire du second temple. Encouragements.

[II, 1—9.]

Ce second discours du prophète, qui est le premier du second chapitre, est prononcé environ quatre semaines après la reprise des travaux. Il diffère essentiellement du premier quant au ton et quant au but. Après des reproches et les menaces divines, après les avertissements et les blâmes amers qu'accompagnait un triste tableau des misères méritées dont le peuple souffrait, Aggée change complètement de langage : il console, il encourage et fait briller la promesse d'un avenir glorieux.

Ce changement de ton s'explique par les circonstances. Le peuple avait repris les travaux de reconstruction, le message du prophète avait été couronné de succès : il n'y avait donc plus lieu de sévir. Cependant le découragement et le doute avaient de profondes racines dans le cœur de la nation! De même qu'une année auparavant[1], sous A^2, beaucoup de personnes,

1) Agg. II, 18, cf. Esdras III, 10 et notre Introd., chap. VIII.

prêtres, lévites et vieillards, avaient pleuré à chaudes larmes et avaient sangloté amèrement en voyant poser les fondements si peu grandioses du nouveau temple, ainsi en fut-il probablement, encore maintenant, au moment de la reprise des travaux. Le peuple et les chefs eux-mêmes doutaient que Jaheweh prît jamais plaisir en un temple si différent du brillant et riche sanctuaire qu'avait construit Salomon.

La cause de ce découragement est surtout morale. Hitzig, en comparant ce passage à celui d'Esdras v, 5, dit que vraisemblablement des protestations avaient dû s'élever de la part des ennemis des Juifs, et qu'on avait dû recourir à la décision du roi. Pendant ce temps les travaux auraient été probablement interrompus. Mais nous ne voyons rien de semblable dans le livre d'Aggée; bien plus, le livre d'Esdras lui-même[1] s'oppose à cette solution, car il est dit que le gouverneur du pays «laissa continuer les travaux pendant l'envoi d'un rapport à Darius et jusqu'à la réception d'une lettre sur cet objet». Hengstenberg ne donne pas non plus une explication entièrement satisfaisante. Le peuple, dit-il, fut saisi de tristesse et commença à se laisser aller au découragement après que le travail eut été poussé assez loin pour que l'on pût comparer le nouveau temple à l'ancien. Sans doute, du temps d'A[2] déjà, les constructions avaient commencé à s'élever. Le septième mois de la seconde année, malgré les interruptions, on pouvait avoir une idée de l'édifice futur, chétif et mesquin. Mais le peuple avait déjà fait

1) Esdras v, 5.

entendre les mêmes plaintes bien auparavant, à la vue du simple tracé des fondations[1].

La raison de ce découragement est en réalité un peu plus complexe. Rappelons-nous que le peuple avait pris la résolution de recommencer les travaux de construction sous les impressions immédiates du premier discours d'Aggée, par crainte de voir fondre de plus grands malheurs si la négligence continuait, et dans l'espoir de voir revenir de brillantes récoltes. Dans le temps compris entre la reprise des travaux (24e jour du mois d'Elul) et la date de cette nouvelle prophétie (21e jour du mois d'Etanim, ou Tisri), les vendanges avaient eu lieu, ainsi que la fête des récoltes, ou fête des tabernacles[2], qui se célébrait le 15 du mois[3]. Le résultat n'avait apparemment pas répondu aux espérances conçues. En outre, la première excitation passée, les premiers enthousiasmes refroidis, le découragement avait repris d'autant plus facilement le dessus; le peuple était retombé dans les anciennes considérations qui, pendant longtemps, l'avaient tenu éloigné des travaux. Les vieillards qui avaient vu l'ancien temple[4] exprimaient tout haut leurs regrets et contribuaient d'autant plus à décourager les travailleurs qu'on ne disposait pas de grandes ressources.

Mais ce sont les premiers moments d'hésitation. Le prophète ne veut pas sévir, car les travaux continuent, et c'est là son but. Il consolera donc, il encouragera

1) Esdras III, 10.
2) Deut. XVI, 13.
3) Lév. XXIII, 34 et 39.
4) Agg. II, 3.

et fera de belles promesses. Il prédira un avenir des plus glorieux au tout petit temple.

A) Suscription historico-chronologique.

[II, 1, 2.]

1. Le septième mois, le vingt-et-un du mois, la parole de Jaheweh se fit entendre en ces termes par l'intermédiaire d'Aggée, le prophète :

C'est pour réagir contre les hésitations et le découragement qui se sont manifestés dans le sein du peuple qu'Aggée prend de nouveau la parole. Il saisit la première occasion venue, sans attendre que le zèle se soit complètement refroidi.

בַּשְּׁבִיעִי « dans le septième », sous-entendu חֹדֶשׁ « mois ». La Peschitta a ajouté ce mot : ܒܫܒܥܝܐ. Le septième mois est le mois de תִּשְׁרִי ou אֵיתָנִים (eau qui coule) d'avant l'exil : il correspond à notre mi-septembre à mi-octobre. C'est toujours de la seconde année du roi Darius qu'il s'agit.

בְּעֶשְׂרִים וְאֶחָד « le vingt-et-un », soit pas même quatre semaines après la reprise des travaux[1]. Le mot יוֹם est sous-entendu. Après les indications de temps, de poids et de mesures, le substantif est assez souvent laissé de côté. Ainsi les mots יוֹם[2], חֹדֶשׁ[3], שֶׁקֶל[4], אֵיפָה[5]. Le vingt-et-unième jour du septième mois est le dernier jour de la

1) Ils avaient commencé le 24 du sixième mois.
2) Gen. VIII, 6; Lév. XXIII, 32.
3) Gen. VIII, 13.
4) Gen. XX, 16; I Rois X, 16.
5) Ruth III, 15.

fête des tabernacles, jour particulièrement solennel[1]. Le peuple s'assemblait et offrait des sacrifices nombreux en souvenir de la protection que Jaheweh avait accordée aux ancêtres à travers le désert, et en remerciement des récoltes obtenues. Encore une fois nous voyons Aggée profiter d'une fête religieuse pour adresser la parole au peuple et s'assurer un plus grand nombre d'auditeurs.

לַחֹדֶשׁ «du mois». Le לְ préfixe remplace le génitif dans les temps postérieurs[2].

הָיָה דְבַר, la parole se fit entendre. Les LXX ont traduit par ἐλάλησεν.

Pour les autres expressions voyez I, 1.

2. Parle donc à Zeroubbabel, fils de Schealthiel, gouverneur de Juda, et à Josué, fils de Jehozadak, le grand-prêtre, et au reste de la foule, en ces termes [et dis leur] :

Encore ici les Septante traduisent פַּחַת יְהוּדָה par ἐκ φυλῆς Ἰούδα; de même la Vetus Itala[3], la version arabe et les Hexaples syriaques. Puis אֶל־שְׁאֵרִית par πρὸς πάντας τοὺς καταλοίπους, comme précédemment[4], ce que la Peschitta rend par ܠܟܠ ܫܪܝܬܐ ܕܥܡܐ (et à tout le restant). De même la version arabe.

Remarquez le mot אֱמָר, péal impératif sing. masc. de אָמַר, forme chaldéenne que l'on rencontre également ponctuée avec un patâh, au lieu du qameç[5]. Au qal impératif masc. sing. l'hébreu dit אֱמֹר.

1) Lév. XXIII, 34 et ss.

2) Ps. III, 1; LXXXVI, 1; Cant. I, 1.

3) Dans S. Augustin, *Contra Donatistas, post collationem*, chap. XX, 30 (Migne XLIII, 670).

4) I, 12. 14.

5) Dan. II, 4.

שַׁלְתִּיאֵל est écrit ici sous sa forme abrégée[1].

שְׁאֵרִית הָעָם au lieu de « tout le reste du peuple » indique qu'un certain nombre de personnes s'étaient déjà retirées et avaient abandonné les travaux.

B) Jaheweh agréant le temple qu'on lui construit.

[II, 3—5.]

3. Quel est parmi vous le survivant[2] qui a vu cette maison dans sa splendeur première? Or comment la voyez-vous [vous semble-t-elle] maintenant? N'est-elle pas à vos yeux tout à fait comme rien?

Le prophète s'adresse en premier lieu aux survivants qui avaient vu le temple de Salomon dans son ancienne magnificence. Ces Juifs devaient évidemment souffrir du contraste, car le bâtiment actuel s'annonçait bien mesquin et bien petit[3] en comparaison de l'ancien. Ils exprimaient tout haut leurs regrets et jetaient le trouble parmi le peuple qu'on avait déjà eu beaucoup de mal à arracher à ses intérêts personnels. Les travailleurs se lassaient, les riches regrettaient l'emploi de leur argent; tous répétaient la phrase du commencement[4] : « le moment n'est pas encore venu de reconstruire la maison de Jaheweh »! Ils pensaient qu'il aurait mieux valu attendre encore un peu, jusqu'à ce que l'on eût les moyens d'élever un temple digne de

1) cf. I, 12. 14, avec I, 1.

2) Reuss traduit : «Reste-t-il parmi vous quelqu'un?»

3) E. Montet, *Histoire d'Israël* (Cours inédit). Quatrième partie, chap. II, § 1.

4) Agg. I, 2.

Jaheweh et conforme aux peintures fantaisistes des prophètes de la captivité. Les hommes qui décourageaient ainsi le peuple ne devaient pas être bien nombreux et, vu leur âge, ne devaient pas s'occuper personnellement des travaux. Nous nous les figurons, debout près des travailleurs, secouant leurs turbans en signe de mécontentement. Le temple avait été détruit en 586; or nous sommes en 520, soixante-six ans après la ruine de Jérusalem, et il ne devait pas rester beaucoup de ces anciens vieillards (Hitzig, De Saulcy[1], Reuss, etc.) arrachés autrefois au sol de leur patrie. Pour qu'ils aient pu conserver le souvenir du temple, il faut, de toute nécessité, qu'ils l'aient vu étant âgés au moins d'une dizaine d'années, ce qui reporte leur naissance en 598 (de Saulcy[2]). C'est à l'âge de douze ans[3] que les jeunes garçons firent plus tard leur entrée au temple. D'autre part la question d'Aggée n'est pas purement hypothétique. Quelques-uns de ces hommes vivaient encore très certainement en l'an 520; mais ils n'étaient pas nombreux. Ils pouvaient fort bien faire partie de l'auditoire d'Aggée, étant venus, eux aussi, pour célébrer la fête des Tabernacles. Kœhler, Reinke, Keil, semblent en voir un trop grand nombre. Tremellius et Junius, Scaliger, Grotius, Piscator et d'autres prennent la première question du verset dans un sens purement négatif, tout comme si Aggée avait dit : «Non, il n'y a plus personne parmi vous, etc.» C'est la conséquence nécessaire de leur point de vue

1) *Étude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie.* Paris 1868, p. 22.

2) *loc. cit.*

3) Luc II, 42.

chronologique. Ils datent en effet cette prophétie non du règne de Darius Ier, mais de celui de Darius Nothus[1].

הַנִּשְׁאָר dépend du sujet מִי et non du pronom composé בָּכֶם. Comme prédicat de בָּכֶם, il aurait fallu le pluriel[2]. L'article est placé devant le prédicat parce qu'il doit être pris dans un sens déterminé[3]. Il n'est pas demandé quels sont les survivants des temps de l'ancien sanctuaire, mais quels sont ceux qui ont vu le temple dans son ancienne splendeur[4]. Ceux-ci seulement pouvaient juger du contraste existant entre le temple actuel et l'ancien[5] (Kœhler). Les LXX ne traduisent pas ce mot. Ils disent : τὶς ἐξ ὑμῶν ὃς εἶδεν; de même l'Itala : « *quis ex vobis qui vidit domum hanc in claritate illa sua pristina?* »[6] La Vulgate traduit : *Quis in vobis est derelictus, qui vidit,* etc. . . .

Dans la question : « Quel est parmi vous le survivant qui a vu cette maison dans sa splendeur première? » il y a en réalité deux demandes fondues en une seule. Une première, qui a la valeur d'une apostrophe : Quel est parmi vous le survivant qui a vu l'ancien temple? Et secondement : Quelle n'était pas autrefois sa splendeur? C'est à cette seconde question sous-entendue qu'il faut rapporter la phrase suivante : « Or comment la voyez-vous maintenant? »

וּמָה אַתֶּם וגו׳ et comment la voyez-vous? מָה est un pré-

1) cf. Introd., chap. v.

2) cf. Gen. XXVII, 33; Ex. x, 6; Deut. IV, 3.

3) Ewald, *Gramm.*, § 277, *a.*

4) Oecolampade dit : « Dicere vult : Audio quod omnes seniores, qui templum Salomonis viderunt, multum lugent. »

5) cf. Ex. x, 8; Jér. IX, 11.

6) cf. S. Augustin, *Contra Donatistas, post collationem,* chap. XX, 30 (Migne XLIII, p. 670).

dicat accusatif[1] (Kœhler, Reinke, Keil) qui se rapporte à אֹתוֹ. Ce membre de phrase est assez lourd.

עַתָּה «maintenant», non pas, à proprement parler, aujourd'hui (21e jour du septième mois), mais «actuellement», du temps du retour, par opposition aux temps anciens d'avant l'exil, lorsque le temple de Salomon existait encore. Il en résulte qu'on évitera de traduire la phrase suivante par : N'est-ce pas, dans cet état, elle est à vos yeux comme rien du tout? (Reuss) ou bien : Telle qu'elle est ne paraît-elle pas comme rien à vos yeux? (Segond.) Cela prête à confusion. On pourrait croire qu'Aggée fait allusion à l'*état* des constructions, le jour où il parle. Il n'en est rien. Du temps d'A[2] on n'avait fait que commencer les travaux; puis il n'y avait pas un mois que les ouvriers s'étaient remis à l'ouvrage : les constructions ne pouvaient pas être fort avancées. Ce serait d'autre part assez puéril aux sages vieillards de Juda, qui avaient vu les splendeurs de l'ancien sanctuaire, que de se désespérer parce que l'édifice tout achevé et orné d'or avait été plus beau que des murailles en train de s'élever! עַתָּה ne signifie donc pas «dans l'état actuel des constructions», tel que le temple est *aujourd'hui*, 21e jour du septième mois; mais, tel que la génération présente se propose de l'élever; tel qu'il s'annonce maintenant, après l'exil; tel que vous pouvez dès à présent vous le figurer achevé, en voyant les travaux commencés et en connaissant les ressources dont vous disposez.

Les critiques qui ont voulu voir dans le passage I, 12 seulement des *préparatifs* de construction, se heur-

1) cf. Nomb. XIII, 18; I Rois IX, 13.

tent ici à une difficulté insurmontable. Comme le remarque, à juste titre, M. van Hoonacker[1], il fallait qu'il y eût en ce moment quelques parties visibles du nouvel édifice, puisque le prophète les désigne aux regards.

הֲלוֹא כָמֹהוּ כְּאַיִן בְּעֵינֵיכֶם N'est-elle pas à vos yeux tout à fait comme rien? Ces mots ont été traduits et expliqués de façons très différentes. Les LXX disent : [καὶ πῶς ὑμεῖς βλέπετε αὐτὸν νῦν] καθὼς οὐχ ὑπάρχοντα ἐνώπιον ὑμῶν; la Peschitta ܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܠܐ ܡܕܡ ܚܫܝܒܐ ܒܝܢܬܟܘܢ، (n'est-elle pas considérée comme rien du tout parmi vous), les Targums הֲלָא כִדְלֵיתוֹהִי כֵּן הוּא (est-ce que ne pas comme une chose de rien, ainsi elle), la Vulgate *numquid non ita est, quasi non sit in oculis vestris*[2]*?*

Rückert, Maurer, Hitzig, Ewald[3] expliquent כָּמֹהוּ d'après Joël II, 2 «son égal» ou «un tel que lui». Ce qui rendrait כָּמֹהוּ l'équivalent des expressions כָּזֶה, כָּזֹאת, כָּאֵלֶּה (Kœhler). Le sens qui en résulte est bien pâle. C'est dire que quelque chose qui est semblable au temple actuel est comme rien à vos yeux. La comparaison ne porterait donc plus entre le temple actuel, et rien; mais entre quelque chose de semblable au temple actuel, et rien. Or ce n'est certainement pas là l'idée du prophète. Les particules כְּ répétées, au commencement de כָּמֹהוּ et de כְּאַיִן se correspondent, et c'est intentionnellement que l'auteur les a employées, au lieu d'écrire, par exemple, הֲלוֹא אוֹתוֹ כְּאַיִן, la forme la plus simple de la com-

1) *Zorobabel et le second temple,* p. 90.

2) Rückert: «Ha; ist nicht ein solcher wie Nichts?» — Ewald : Scheints nicht wie Nichts? — Kœhler : Ist es nicht gleich Nichts? — Reinke : Ist es nicht wie Nichts? etc.

3) *Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache.* § 105, *b.* p. 232.

paraison. Dans une comparaison où כְּ ne se trouve qu'une fois, on a le sentiment que les deux objets mis en rapport sont, à certains égards, semblables (Kœhler), tandis que la répétition de כְּ rend la comparaison plus forte et exprime la parfaite égalité ou identité. C'est ce que l'on rend, en français, par « comme — ainsi », « tel — que »[1]. Dans notre phrase l'objet à comparer est cité en premier, puis vient, en dernier lieu, celui qui sert de comparaison. Nous ne devous donc pas traduire : comme cette maison, ainsi rien; mais exactement l'inverse : comme rien, ainsi cette maison. D'où le sens suivant : « Cette maison est tout à fait comme rien. » Cet exemple d'inversion n'est pas isolé[2]. Dans la Genèse, par exemple, (XLIV, 18) nous lisons : כִּי כָמוֹךָ כְּפַרְעֹה, ce qui signifie, de toute évidence, non « comme toi, ainsi est Pharaon », mais « tu es tout à fait comme Pharaon »[3]. Ewald[4] considère cette inversion comme une trace de dissolution de l'ancienne langue. Kœhler n'est pas de cet avis. Rosenmüller, enfin, rapporte כָּמֹהוּ au temple de Salomon, d'où le sens suivant : En comparaison de l'autre celui-ci n'est rien[5]. Calvin de même : « annon prae illa sicut nihilum in oculis vestris? » Et aussi Tarnov, Cappel, Calmet, Lyser, Eichhorn, et d'autres.

כְּאַיִן « comme rien »; presque comme le « non-être », car אַיִן renferme l'idée du verbe « être ». D'où la tra-

1) Preiswerk, *op. cit.*, § 603, *a*, γ.

2) Voyez, par exemple Gen. XVIII, 25; XLIV, 18; Ps. CXXXIX, 12; etc.

3) Des exemples de la construction ordinaire se lisent : Juges VIII, 18; Osée IV, 9; etc.

4) *Die Propheten des Alten Bundes*, Göttingen 1868, III, 178.

5) « Nonne haec aedes secunda in comparatione ad illam priorem quasi nihilum in oculis vestris? »

duction soit des Septante, soit de la Vulgate. Comparez aussi la Vetus Itala : *tamquam non sit in conspectu vestro*[1], c'est-à-dire, comme si vous n'en aviez aucun. C'est le fond de la pensée des colons : mieux vaudrait ne rien avoir du tout, qu'un temple aussi laid et misérable!

4. Eh bien, courage, Zeroubbabel! dit Jaheweh; courage, Josué, fils de Jehozadak, grand-prêtre! courage, peuple entier du pays! dit Jaheweh. Et travaillez, car je suis avec vous, dit Jaheweh des armées.

Aggée avait commencé par interpeller les vieillards qui avaient vu l'ancien temple. Il s'adresse maintenant plus spécialement à ceux qui avaient un rôle actif dans la reconstruction du temple et que les regrets des premiers avaient plongé dans le découragement. Leurs plaintes sont mal fondées, dit le prophète, 1° parce que Jaheweh consent à habiter dans ce petit temple, comme il avait habité autrefois dans une simple tente avant d'avoir un sanctuaire à Jérusalem[2]; 2° parce que, à tout prendre, la gloire de ce second temple sera plus grande que la splendeur du premier[3].

וְעַתָּה indique une conséquence : seulement les raisons qui amènent cet « eh bien » sont exposées après : Eh bien! courage, ... car je suis avec vous .... car j'ébranlerai les cieux! etc.

חֲזַק, qal impérat. sing. de חָזַק. Littéralement « sois

1) cf. S. Augustin, *loc. cit.*
2) Versets 4 et 5.
3) Versets 6 à 9.

fort», d'où le sens de «ne perds pas courage», κατίσχυε chez les LXX, *confortare* dans la Vulgate. Keil traduit par «sei getrost» (sois consolé). Il y a bien l'idée de consolation, puisque non seulement les travailleurs avaient perdu courage, mais qu'ils souffraient dans leur cœur de ne pouvoir élever qu'un si petit édifice[1], dans lequel, pensaient-ils, Jaheweh ne voudrait pas habiter. Mais cette idée n'est contenue que secondairement dans חֲזַק.

הָאָרֶץ, non pas «la terre» dans son ensemble, mais le pays occupé par les colons [עַם] revenus de Babylonie.

וַעֲשׂוּ «et travaillez», impératif de עָשָׂה «faire» dans le sens de «travailler»[2]. Il ne faut pas (Kœhler, Keil) compléter l'expression par le mot מְלָאכָה, comme dans la phrase correspondante d'Aggée I, 14 : «faites du travail» (ainsi, semble-t-il, Maurer, Rosenmüller, Hitzig). Aggée ne demande pas «du travail», mais «le travail», tout le travail, l'achèvement de la maison de Jaheweh. — La Vulgate traduit ce mot par *facite* et le rapporte, à tort, au commencement du verset suivant אֶת־הַדָּבָר וגו׳ (voir le commentaire). Elle fait de la phrase כִּי־אֲנִי וגו׳, *quoniam ego vobiscum sum, dicit Dominus exercituum,* une parenthèse. L'Itala ne traduit pas cette phrase, pas plus que le mot précédent וַעֲשׂוּ. Elle dit : *Et nunc praevale, Zorobabel, dicit Dominus, et praevale, Jesu filii Josedech, sacerdos magne, et praevalesce omnis populo terrae, dicit Dominus omnipotens*[3],

1) cf. Deut. III, 7; I Rois II, 2; Esaïe I, 6.

2) cf. Ruth II, 19; Prov. XXXI, 13.

3) cf. S. Augustin, *Contra Donatistas, post collationem,* cap. XX, 30 (Migne XLIII, p. 671).

puis elle passe au verset cinq, en en sautant aussi le commencement.

כִּי־אֲנִי אִתְּכֶם « car je *suis* avec vous » et non « car *moi*[1] je suis avec vous » (Reuss), ce qui peut prêter à équivoque et semble vouloir dire : Oui, bien moi, Jaheweh, et pas d'autres dieux! L'accent ne porte que sur le verbe être « je suis », que l'hébreu rend très fréquemment par la tournure de notre texte. Ainsi que nous l'avons dit dans l'Introduction, après la destruction du temple, l'alliance avec Jaheweh se trouvait rompue de fait. Israël, qui matérialisait la présence de Dieu sur la terre, le faisait résider dans le temple comme un monarque dans un palais. On s'imaginait que Jaheweh, privé de demeure, avait, pour ainsi dire, déménagé ailleurs[2], et ne résidait plus au milieu de son peuple[3]. C'est au Sinaï, son ancienne résidence, qu'il était retourné. « Le Horeb ou Sinaï fut, depuis la plus haute antiquité, l'objet d'un culte religieux pour les populations d'origine hébraïque ou arabe qui rôdaient dans ces parages[4]. On y allait en pèlerinage[5]. Les Sémites d'Egypte venaient fréquemment y offrir des sacrifices[6]. Ils croyaient que leur dieu demeurait là »[7]. Les Hébreux, à leur tour, adoptèrent ces idées. Jaheweh demeure dans le Sinaï[8], comme Zeus et les

1) C'est nous qui soulignons.

2) Ps. LXXVIII, 60; Jérém. XXV, 38 « il a abandonné sa demeure », etc.

3) cf. K. Marti, *Der Prophet Sacharja der Zeitgenosse Serubbabels.* Freiburg i. B. 1892, p. 25, 26.

4) Exode III, 1 et ss., 5, etc.

5) Exode III, 18.

6) Exode III, 18.

7) Renan, *Histoire d'Israël* I, p. 185 et ss.

8) Exode XIX, 3. 4; XXXIII, 21.

dieux grecs demeurent dans l'Olympe[1]. Lorsqu'on lui aura rebâti un temple, il reviendra à Jérusalem[2] et le nom de la ville sera : מִיּוֹם יְהוָה שָׁמָּה « à partir d'aujourd'hui Jaheweh est ici »[3]. Lorsqu'il paraîtra enfin pour juger la terre, c'est du Sud qu'il viendra : son point de départ est le Sinaï[4].

Au lieu de כִּי־אֲנִי אִתְּכֶם les Targums paraphrasent et traduisent : אֲרֵי מֵימְרִי בְּסַעֲדְכוֹן « car ma parole vous sera en aide ».

5. [Je reste fidèle à] l'alliance que j'ai conclue avec vous lorsque vous sortîtes de l'Egypte, et mon esprit demeure au milieu de vous. N'ayez pas peur!

Toute la première partie de ce verset manque chez les Septante, dans la version arabe, dans les Hexaples syriaques, de même que dans la Vetus Itala. Aussi Wellhausen[5] croit-il qu'elle n'appartient pas à l'original.

אֶת־הַדָּבָר « la parole, l'alliance ». La Vulgate, ainsi que nous l'avons déjà dit (verset 4), fait dépendre cet accusatif du verbe וַעֲשׂוּ et traduit : *et facite . . . verbum quod pepigi vobiscum cum egrederemini de terra Aegypti.* Les Targums traduisent comme suit : יַת פִּתְגָמָא דִּי גְזַרִית עִמְּכוֹן בְּמִפַּקְכוֹן מִמְצְרַיִם וּנְבִיאַי מַלְפִין בֵּינֵיכוֹן « . . . et mes prophètes vous enseignent ».

Le premier mot de ce verset a donné lieu à un grand

1) cf. Renan, *loc. cit.*
2) Ezéch. XXXVI, 9; XXXVII, 27.
3) Ezéch. XLVIII, 35.
4) Renan, *loc. cit.* Juges V, 4; Deut. XXXIII, 2; Ps. LXVIII, 8. 9; Habac. III, 3.
5) *Op. cit.* p. 170.

nombre d'explications différentes. Nous allons les examiner rapidement et, pour plus de clarté, comme le fait Kœhler, nous les diviserons en trois classes, soit que le אֵת désigne l'accusatif, soit la préposition « avec », soit enfin une forme spéciale du nominatif.

I° אֵת *comme signe de l'accusatif.*

a) En suivant la traduction de la Vulgate et l'exemple d'Aben-Ezra, d'Abarbanel, de David Kimchi, quelques interprètes modernes ont fait dépendre le אֶת־הַדָּבָר du verbe וַעֲשׂוּ du verset précédent. Les uns alors, tels que Rosenmüller, réunissant les deux phrases, traduisent comme suit : « mettez en pratique la parole (l'alliance) que j'ai faite avec vous, lorsque vous sortîtes de l'Egypte, tandis que mon esprit demeurait au milieu de vous[1] ». D'autres, comme Oecolampade, Hesselberg et la Vulgate elle-même, font dépendre encore plus intimément אֶת־הַדָּבָר de וַעֲשׂוּ et considèrent les mots כִּי־אֲנִי אִתְּכֶם נְאֻם יי צ״ comme une parenthèse, ce qui rend la construction assez lourde. Cette interprétation n'est pas exacte. Ainsi que le disent fort bien Hitzig, Kœhler, Reinke, etc., le but du discours d'Aggée est, non de recommander au peuple de mettre en pratique l'ancienne alliance, conclue il y a bien longtemps, mais de l'engager à ne pas cesser les travaux actuels.

b) D'autres critiques supposent que la phrase est incomplète. Il faut ajouter, selon eux, un verbe dont dépende cet accusatif. Ewald et Hengstenberg[2] com-

1) « Facite verbum, quod pepigi vobiscum cum exiretis ex Aegypto : tum spiritus meus stans (permanens erit) inter vos. »

2) *Christologie des alten Testamentes und Commentar über die messianischen Weissagungen.* 2. Ausg. Berlin 1854—1856, III. 1, p. 208.

plètent la phrase par le verbe זִכְרוּ « souvenez-vous »! Mais rien n'autorise le choix de ce verbe qui n'a aucune attache particulière avec le reste du verset. Reuss, avec beaucoup plus de raison, suppose qu'il « manque un verbe synonyme de celui qui est joint à l'*esprit*; par exemple, *je vous garderai* ma parole, ou quelque chose de semblable[1]. » Le verbe שָׁמַר est employé dans ce sens, généralement uni à בְּרִית « alliance[2] ». On rencontre quelquefois, mais plus rarement, le verbe נָצַר[3]. Non-seulement le sens de « je garderai (ou : je garde) » n'est pas étranger à la phrase, mais encore a-t-il l'avantage de rétablir la correspondance avec le participe עִמָּדִי. Or très souvent Aggée a de pareilles correspondances de termes.

c) Nous trouvons une explication analogue chez De Wette et chez Umbreit. Ces critiques considèrent אֶת־הַדָּבָר comme une apposition de כִּי־אֲנִי אִתְּכֶם. Puis Umbreit ajoute que d'après le génie de la langue hébraïque *cette parole* est placée devant nos yeux comme un objet (complément direct) de grande importance, par le moyen de אֶת. Il paraît ainsi devoir compléter la phrase en mettant devant אֶת־הַדָּבָר soit הִנֵּה, soit זִכְרוּ, ou quelque autre terme semblable (Kœhler). On peut lui faire les mêmes objections qu'à Ewald et à Hengstenberg.

d) D'après Luther, Calvin, Eichhorn, Hofmann[4],

1) Reuss ajoute : « On pourrait cependant traduire dans ce sens : Pour ce qui est de mon ancienne promesse, c'est que mon esprit, etc.»

2) Ainsi Gen. xvii, 9; Ex. xix, 5; Deut. vii, 9. 12; 1 Rois viii, 23; Ps. lxxviii, 10; ciii, 18; Dan. ix, 4; Néh. i, 5.

3) Ainsi Ps. xxv, 10 לְנֹצְרֵי בְרִיתוֹ.

4) J. Ch. K. Hofmann, *Weissagung und Erfüllung*. Nördlingen 1841—1844, i, p. 330.

Maurer, אֶת־הַדָּבָר serait un accusatif de la norme (accusatif adverbial) «secundum verbum (foedus) quod feci vobiscum, quum exiretis ex Aegypto, et spiritus meus manet inter vos; ne timeatis». En hébreu l'accusatif sert, en effet, de complément au verbe, en exprimant une modalité relative à l'action, dans le sens de *quant à, relativement à, en proportion de,* etc. C'est cet accusatif qu'on appelle tout spécialement accusatif adverbial[1]. On ne trouve pas d'exemple d'accusatif adverbial construit comme dans cette phrase, et encore moins précédé de אֶת (Kœhler, Reinke, Keil). Maurer lui-même n'a pas cité de passages à l'appui de son explication.

II° אֶת *comme préposition.*

a) La Bible hollandaise[2], Coccejus (Koch), Seb. Schmidt[3], Marck, Lyser, J. D. Michaelis, Scheibel, Stier[4] considèrent la particule אֶת comme la préposition «avec». Ils donnent, en gros, la traduction suivante : Je suis avec vous, avec la parole que, etc. ... C'est-à-dire, je suis avec vous et je garde la promesse que je vous ai faite lorsque vous sortîtes d'Egypte. Kœhler (cf. Reinke, Keil) remarque que cette explication serait la plus simple, sans la lourdeur de la phrase. Il aurait été, en outre, plus exact de mettre à la place de אִתְּכֶם la préposition עִמָּכֶם (Kœhler, Reinke, Keil).

b) Dachsel aussi prend אֶת pour une préposition, mais il lui donne le sens de «par». «Quo mediante, vel,

1) Preiswerk, *op. cit.* § 555, III.

2) *De h. Schrifture door last van de hoogh mogende heeren Staten Generaal getrawelijk overgezet* 1637 v. ö.

3) *Biblia sacra sive testament. vet. et nov. translatum,* Argentorati 1697.

4) *Die Bibel oder die ganze h. Schrift.* Luthers Uebersetzung nach J. F. von Mayer, nochmals aus dem Grundtext berichtigt von Dr. Stier. Bielefeld 1856.

per quod (scil. Verbum) pepigi foedus vobiscum,» le verbe, par le moyen duquel j'ai conclu l'alliance avec vous. L'explication de Dachsel découle de son point de vue : il est du nombre de ceux qui considèrent ce passage d'Aggée comme une preuve de la doctrine de la Trinité dans l'Ancien Testament. (Rupert[1], Aymon[2], etc.)

III° אֶת *forme spéciale de la construction du nominatif.* L'accusatif placé en tête de la proposition sert quelquefois à annoncer le sujet de la proposition[3]. אֶת placé devant un nominatif met en relief l'idée d'un substantif ou d'un pronom. Cependant, dans la plupart des passages, on peut expliquer la construction de manière à maintenir l'idée de l'accusatif; soit en présumant ce qu'on appelle une *constructio ad sensum,* par exemple אַל־יֵרַע בְּעֵינֶיךָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה[4], que cette affaire ne soit pas mauvaise à tes yeux = ne regarde pas comme mauvaise cette affaire[5]; soit qu'on constate un *infinitif absolu,* ce qui se rend bien en français par l'expression «quant à» (Reuss). Par exemple וְאֶת־מַעֲשֶׂיךָ וְלֹא יוֹעִילוּךָ[6] et quant à tes œuvres, elles ne te profiteront pas[7]. Kœhler remarque en outre que cette forme de nominatif (nominativus subjecti) ne se rencontre pas seulement avec des verbes au passif, mais aussi avec des verbes actifs[8].

1) R. D. D. Ruperti *de Trinitate et operibus ejus Libri* XLII. In Danielem Prophetam, cap. XIX (Migne CLXVII, p. 1523) «Primo itaque sacramentum cerne Trinitatis : Ego, inquit, sum vobiscum, et Spiritus meus, et Verbum in quo posui testamentum cum egrederemini de Aegypto».

2) *In Aggaeum prophetam* (Migne CXVII, p. 216) «Est autem hic tota commemorata Trinitas».

3) Preiswerk § 555, III, 2, β.

4) II Sam. XI, 25.

5) Preiswerk, *op. cit.* § 553, 3. 6) Esa. LVII, 12.

7) Preiswerk, *loc. cit.* Cf. encore II Rois VI, 5; Néh. IX, 19.

8) Cf. II Sam. XI, 25; Néh. IX, 19. 32.

IV° *Quelques autres opinions.* Hitzig y voit une construction analogue à la phrase latine : « Urbem quam statuo vestra est. » Kœhler l'explique par la fusion de deux constructions, comme si Aggée avait voulu écrire : אֶת־הַדָּבָר וְרוּחִי הָעֹמֶדֶת. Au dernier moment il aurait été forcé de changer sa phrase, en introduisant après הַדָּבָר l'apposition אֲשֶׁר כָּרַתִּי וגו׳. Le verbe עֹמֶדֶת se rapporterait donc non-seulement à רוּחִי, mais aussi, indirectement, à הַדָּבָר (Hitzig, Kœhler, Keil, etc.). Rückert, Umbreit, Reinke, considèrent enfin le אֶת comme l'équivalent du pronom αὐτός, זֹאת, זֶה. Quoiqu'il n'y ait pas beaucoup de passages à l'appui, c'est, selon Reinke, la seule façon de trancher la difficulté. Voici un exemple : אֶת־מְקוֹם כִּסְאִי וְאֶת־מְקוֹם כַּפּוֹת רַגְלָי[1] : ceci est le lieu de mon trône, et ceci est le lieu où je place mes pieds[2].

הַדָּבָר « la parole, l'alliance ». Ewald et Hengstenberg[3], qui complètent la phrase par le verbe זִכְרוּ « souvenez-vous », expliquent le הַדָּבָר par les mots suivants, que prononça Moïse, lors de la promulgation solennelle de la loi sur le Sinaï[4] : אַל־תִּירָאוּ « ne craignez point ». Nous objectons : 1° que c'est Moïse et non pas Jaheweh qui prononce ces mots; 2° que ces mots de l'Exode, prononcés pour rassurer le peuple momentanément effrayé par les phénomènes qui accompagnaient la promulgation de la loi sur le Sinaï, n'ont qu'un caractère local et occasionnel; 3° que c'est prendre trop à

1) Ez. XLIII, 7.

2) cf. Ez. XLVII, 17. 18. 19. 20; Osée X, 6; Jérém. XXXVIII, 16; Zach. XII, 10; Dan. IX, 16; I Sam. XVII, 34; II Sam. XI, 25; Gen. XXI, 5; XLVI, 20; Ex. X, 8; Lév. X, 18; Nomb. XI, 22. 26. 55. 60.

3) *Christologie des alten Testamentes*, 2e éd. III, 1, p. 210.

4) Ex. XX, 20.

la lettre l'expression הַדָּבָר. Ce n'est évidemment pas «un mot» de Jaheweh, «une citation» d'un ancien livre qu'Aggée fait à ses auditeurs : il rappelle un fait connu et important.

אֲשֶׁר כָּרַתִּי s'explique par l'analogie avec l'expression כָּרַת בְּרִית «conclure une alliance[1]», littéralement «couper, trancher», car, au moment de conclure une alliance on coupait en deux des animaux et les contractants passaient entre les morceaux. «Abram prit tous ces morceaux, les coupa par le milieu [וַיְבַתֵּר], et mit chaque morceau l'un vis-à-vis de l'autre[2].» «Je livrerai les hommes qui ont violé mon alliance, qui n'ont pas observé les conditions du pacte qu'ils avaient fait devant moi, en coupant [כָּרְתוּ] un veau en deux et en passant entre ces morceaux [בְּתָרָיו][3],» etc. En chaldéen on dit גְּזַר קְיָם; en syriaque ܦܣܩ ܩܝܡܐ; en grec ὅρκια τέμνειν, τέμνειν σπονδάς[4]; en latin *icere, ferire, percutere foedus*. Généralement la conclusion d'une alliance ou d'un pacte était accompagnée de sacrifices solennels[5]. «Dans les cas extraordinaires, on croyait qu'un feu mystérieux, équivalant à l'acceptation de la divinité, circulait entre les animaux dépecés[6].»

Nous avons le même sens dans notre phrase, avec la nuance d'une alliance conclue oralement. L'auteur

1) Gen. xv, 18; Ex. xxviii, 8; xxxiv, 27; Deut. xxviii, 29; 1 Rois viii, 9; Ps. l, 5. 16; etc.

2) Gen. xv, 10; cf. xv, 11—17; Ex. xxiv, 8.

3) Jérém. xxxiv, 18. 19.

4) Ὅρκια πιστὰ ταμόντες (Iliade ii, 124; iii, 105) cf. Démosthène *Adversus Aristocr.*, 68; Pausanias IV, xv, 4.

5) cf. Renan, *Hist. d'Israël* i, 53. 54.

6) Gen. xv, 17; Renan, *loc. cit.* Voyez aussi sur l'expression כרת דבר Delitzsch, *Commentar über die Genesis*, 3e éd., p. 373 et ss.

semble dire : Oui, l'alliance n'a été conclue que de vive voix; vous ne pouvez produire aucune pièce à l'appui et vous croyez peut-être que maintenant je l'ai oubliée? Pas du tout! . . . C'est donc non d'un mot, mais d'une alliance qu'il s'agit ici. Une alliance n'est conclue qu'après une échange de conditions auxquelles les deux parties doivent également se soumettre. Mais il est permis de concevoir l'alliance, séparément, sous ses deux aspects. En d'autres termes, pour ce qui concerne l'alliance de Jaheweh avec Israël, nous pouvons envisager d'une part les promesses ou bénédictions de Jaheweh, de l'autre les conditions que le peuple doit remplir. Dans notre passage il ne s'agit précisément que du premier cas. Jaheweh, en disant que l'alliance ancienne conclue après la sortie d'Egypte demeure, veut consoler et rassurer Israël, en lui rappelant, non ses devoirs, mais la faveur dont il est l'objet.

Quelle est cette promesse de Jaheweh? D'après Kœhler, Reinke, Keil, c'est que Jaheweh a choisi Israël pour qu'il fût un peuple qui lui appartînt entre tous les peuples qui sont sur la face de la terre : « Maintenant, si vous écoutez ma voix, et si vous gardez mon alliance, vous m'appartiendrez entre tous les peuples, quoique toute la terre soit à moi; vous serez pour moi (un royaume de prêtres et[1]) une nation sainte[2].» Ce n'est pas suffisant. Le choix de Jaheweh, dans l'idée du peuple, se manifeste visiblement par des bénédictions accordées. Le Dieu national doit faire

1) Les mots entre parenthèses doivent être considérés comme une glose postérieure du Code Sacerdotal [E²]. Le Deutéronome, dans le passage correspondant, ne connaît pas cette idée.

2) Ex. XIX, 6; cf. Deut. VII, 6 et ss.; Jérém. VII, 22, 23; XI, 4; etc.

prospérer ses adorateurs. « J'accomplirai le serment que j'ai fait à vos pères, de leur donner un pays où coulent le lait et le miel[1]. » Aggée, en disant : « Jaheweh demeure fidèle à son alliance, conclue à la sortie d'Egypte », ne donne pas seulement à entendre que Jaheweh continue à faire du peuple d'Israël son peuple de prédilection, ou, si l'on veut, qu'il demeure *le dieu* d'Israël, mais que les misères dépeintes au chapitre premier cesseront. Les bénédictions reviendront, car elles sont, en quelque sorte, le corollaire, la preuve palpable et indispensable de cette alliance. Il n'est pas fait mention des conditions réciproques que le peuple doit remplir vis-à-vis de Jaheweh, car, tandis qu'Israël bâtit le temple, dans la pensée du prophète théocrate il remplit toutes les conditions nécessaires. Peu importe le culte intérieur, la fidélité réelle à Jaheweh, puisque les douleurs de l'exil ont désormais ancré les Juifs dans le monothéisme : ce qu'il faut à ce prophète animé des idées cléricales, c'est un lieu de culte visible et sensible. Jérémie avait d'autres vues : « Je n'ai point parlé avec vos pères, dit-il, et je ne leur ai donné aucun ordre, le jour où je les ai fait sortir du pays d'Egypte, au sujet des holocaustes et des sacrifices. Mais voici l'ordre que je leur ai donné : écoutez ma voix, et je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple; marchez dans toutes les voies que je vous prescris, afin que vous soyez heureux[2]. »

וְרוּחִי עֹמֶדֶת בְּתוֹכְכֶם. Non seulement l'alliance de Jaheweh

1) Jérém. XI, 5; cf. VII, 23 « afin que vous soyez heureux ».

2) Jér. VII, 22. 23. Ce passage témoigne de l'origine postérieure des lois rituelles contenues dans le Pentateuque.

n'est pas tombée; mais son esprit aussi demeure au milieu d'Israël.

Qu'est-ce que cet « esprit de Jaheweh? » 1° Les Targums croient que c'est l'esprit de prophétie, d'où la traduction suivante וְנְבִיאַי מַלְפִין בֵּינֵיכוֹן « et mes prophètes enseignent au milieu de vous ». Ainsi aussi J. D. Michaelis. — 2° Osiander, Kœhler ... croient que c'est le même esprit [1]בְּחָכְמָה וּבִתְבוּנָה וּבְדַעַת « de sagesse et d'intelligence » qui remplit autrefois Betsaleel, Oholiab et tous les autres ouvriers habiles qui exécutèrent les ouvrages destinés au service du sanctuaire[2]. — 3° La plupart des interprètes conçoivent l'idée du רוּחַ d'une façon plus vaste. Calvin dit : « Per spiritum suum intelligit Deus virtutem, qua stabiliet ipsorum animos, ne succumbant tentationibus, vel ne trepidatio ipsos moretur. » Keil dit que le רוּחַ est la force divine qui accompagne la promesse [הַדָּבָר] et la change en réalité féconde; non seulement, comme Calvin, la vertu par laquelle Dieu préserve de la tentation, mais aussi la puissance spirituelle, s'exerçant dans le monde, capable de vaincre tous les obstacles extérieurs qui s'opposent à la réalisation des plans divins du salut. Selon Hitzig c'est l'esprit, non pas celui que tout homme a déjà en lui[3], mais Dieu lui-même en tant qu'il agit dans le monde qui est sous sa direction[4]. — 4° D'autres enfin (Dachsel, Aymon, Rupert) pensent qu'il s'agit tout simplement du Saint Esprit, la troisième personne

1) Ex. xxxi, 3; cf. xxxvi, 1.
2) Ex. xxxi, 1 et ss.; xxxvi, 1 et ss.
3) Esaïe lxiii, 11.
4) Zach. iv, 6; Matth. xii, 31.

de la Trinité. — 5° Nous n'acceptons aucune de ces explications. Ce n'est ni l'esprit de prophétie, ni l'esprit d'habileté qui fait réussir les travaux, ni l'esprit présidant à la réalisation des plans du salut, ni une personne divine. Tout cela n'a rien à faire avec notre texte : וְרוּחִי est tout simplement l'équivalent de אֲנִי «moi». Aggée, après avoir dit que Jaheweh demeurait fidèle à l'alliance anciennement conclue («Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple ... je vous bénirai»), c'est-à-dire, après avoir assuré les ouvriers que *le fait* même d'avoir repris les travaux de construction les mettait en règle avec les conditions qu'ils avaient à remplir pour avoir droit aux promesses de Jaheweh, Aggée, dis-je, répond à l'objection : Mais ce misérable petit temple que nous élevons, n'est-il pas trop petit aux yeux de Jaheweh? Les vieillards qui avaient vu le temple de Salomon et les vieux prêtres mécontents déclaraient que jamais le Dieu glorieux d'Israël ne voudrait y habiter. Nous rappelons encore au lecteur ce que nous avons déjà dit, soit un peu plus haut, soit dans l'Introduction : avec la destruction du temple 1° l'alliance était rompue, 2° Jaheweh était censé avoir déménagé. Aggée dit donc : JE suis au milieu de vous! Non seulement le fait de me construire un temple me fait rentrer au milieu de vous d'une façon visible pour tous les peuples environnants; mais je me déclare satisfait du sanctuaire dédié à mon nom, quelles que soient ses dimensions. Aggée, le prophète clérical, connaissant la misère actuelle, a le bon sens de ne pas demander l'impossible. Il se contente de ce qu'il peut espérer obtenir.

Aggée a employé l'expression רוּחִי au lieu de אֲנִי[1] ou d'autres semblables; mais qu'on se garde d'y voir l'affirmation de la spiritualité de Dieu. « Nous ne trouvons nulle part dans l'Ancien Testament l'affirmation que Dieu est un esprit pur[2]. » Les anthropomorphismes et les anthropopathismes sont fort grossiers dans les temps reculés de l'histoire biblique et, si peu à peu la conception de Dieu s'est élevée au dessus du niveau paganiforme qui avait présidé à ses origines, jamais elle n'a atteint le degré de la spiritualité pure. « Chez les prophètes eux-mêmes (cf. Schultz[3], De Wette[4]), la spiritualité de Dieu n'est pas conçue d'une manière métaphysique, mais d'une manière anthropologique et populaire . . . D'après eux, Dieu est spirituel à la façon de l'intelligence humaine, en opposition à ce qui est sensuel . . . Dieu est conçu d'une manière religieuse et non d'une manière philosophique . . . On parlait de l'esprit de Dieu comme nous-mêmes nous parlons de l'esprit de l'homme[5]. »

עֹמֶדֶת qal participe actif singulier fém. de עמד « rester, demeurer » dépend de וְרוּחִי. Certains interprètes, comme nous l'avons vu, rapportent ce verbe aussi à הַדָּבָר. Mais l'adjectif (ou le participe) qui se rapporte à deux substantifs de genres différents préfère le masculin[6]. On peut objecter, il est vrai, que la phrase étant longue, Aggée a oublié la règle d'accord et n'a pensé qu'au

1) cf. Agg. I, 13.
2) Ch. Piepenbring, *Théologie de l'Ancien Testament,* Paris 1886, p. 88.
3) *Alttestamentliche Theologie,* 2. Aufl., p. 467, 468.
4) De Wette, *Biblische Dogmatik,* § 100.
5) Piepenbring, *op. cit.,* p. 88, 89.
6) Preiswerk, *op. cit.,* § 556, 4.

dernier nom. Peut-on donner à דָּבָר le verbe עָמַד pour prédicat? On ne trouve, dans tout l'Ancien Testament, aucun exemple de ces deux mots réunis dans le sens que nous avons ici. Le passage d'Esther III, 4 parle d'autre chose et ne saurait être cité. Dans un passage d'Esaïe[1] דָּבָר est construit avec קוּם. Keil ajoute que, dans les temps postérieurs, on employait עָמַד à la place de קוּם, ainsi dans Daniel[2]. Mais cet exemple est peu concluant. Le second Esaïe date de l'exil et Daniel de l'an 160 environ. Aggée, qui écrit en 520, doit avoir, semble-t-il, le vocabulaire du temps d'Esaïe, plutôt que celui de Daniel. Kœhler met en opposition les expressions דָּבָר עָמַד et דָּבָר נָפַל[3]. La première signifierait une parole qui demeure, qui a de la valeur, qui ne tombe pas sans effet. Mais l'opposé de נָפַל est plutôt קוּם. Quant à nous, nous préférons sous-entendre dans le premier membre du verset un verbe tel que שָׂמַר, régissant le אֶת, signe de l'accusatif. Du reste la plupart des explications que nous avons énumérées donnent le même sens, ou à peu de chose près.

אַל־תִּירְאוּ «ne craignez pas». אַל et non pas לֹא, car אַל sert à donner à la négation le sens d'un ordre, d'un souhait[4]. אַל, suivi de l'imparfait, exprime la défense[5], tandis qu'après un jussif[6] ou un cohortatif[7], il exprime la simple négation. Du moment que Jaheweh reste le dieu d'Israël et qu'il consent à habiter dans le nouveau

1) Esaïe XL, 8.
2) XI, 14.
3) Josué XXI, 43; XXIII, 14; I Rois VIII, 56; II Rois X, 10.
4) Preiswerk, *op. cit.*, § 601, *b.*
5) Preiswerk, *op. cit.*, § 481, *a*, 2 *a.*
6) Preiswerk, *op. cit.*, § 487, *c.*
7) Preiswerk, *op. cit.*, § 485, *c.*

temple, les Juifs n'ont plus rien à craindre. D'après les idées courantes, les Israélites n'étaient en sûreté que lorsque Jaheweh était *avec* eux : seulement quand il les protégeait, ils pouvaient, eux peuple si petit, vaincre leurs ennemis; seulement avec sa bénédiction, ils avaient de bonnes récoltes et des richesses. L'axiome juif est : Tout vient de Jaheweh : bonheur et prospérité quand il est là; mais tout est à craindre quand il s'éloigne. Israël ne se maintient qu'en vertu de la protection constante de Dieu. Maintenant, dit Aggée, Jaheweh est au milieu de vous; vous n'avez donc plus rien à craindre : le temple sera beau[1], et les guerres qui vont survenir[2] ne vous atteindront pas; bien loin de là, vous en retirerez toutes sortes d'avantages[3].

C) Les temps messianiques.

[II, 6—9.]

6. Car ainsi parle Jaheweh des armées : Encore une fois, et cela bientôt, j'ébranlerai les cieux, et la terre, et la mer, et le continent;

7. j'ébranlerai toutes les nations païennes, leurs trésors arriveront[4] et je remplirai cette maison de magnificence, dit Jaheweh des armées.

Après avoir consolé le peuple, le prophète finit par une prédiction. Puisque Jaheweh est présent au milieu

1) Agg. II, 7—9.
2) Agg. II, 6. 7. 22.
3) Agg. II, 7. 9. 23.
4) Littéralement : Et les trésors de toutes les nations païennes arriveront.

de vous, avait-il dit, chassez tout sentiment de crainte. Il va se passer des choses capables de vous effrayer; mais voici, de ces choses mêmes sortiront des bénédictions.

Le sujet que nous abordons est délicat. De tout temps on a voulu voir dans ces versets des prédictions prophétiques ayant trait à Jésus-Christ et à l'annonce de la conversion des païens. N'oublions pas une chose : en faisant abstraction du temps, toute parole et toute opinion personnelle peut, dans le cours des siècles, trouver une application. On la taxera alors de prophétique; mais quelle prophétie! L'étude des mots, l'étude du texte, joint à son contexte, nous permettront seules de pénétrer la pensée de l'auteur.

Occupons-nous d'abord des mots. L'expression עוֹד אַחַת מְעַט הִיא a été expliquée de bien des façons. Les Septante traduisent les deux premiers mots par ἔτι ἅπαξ « encore une fois » et laissent les deux autres de côté. Les Targums ont : עוֹד חֲדָא זְעֵירָה הִיא, traduction fidèle de l'hébreu, qui peut prêter au double sens. La Vulgate enfin : *Adhuc unum modicum est.* Quant à l'Itala, elle suit les Septante : *Adhuc semel*[1]; de même la version arabe.

Luther, Calvin, Ewald, Hengstenberg, Reinke, Reuss, Segond, et d'autres, réunissent ces quatre mots en une seule proposition et traduisent conformément à la Vulgate « encore un tout petit peu de temps », soit qu'ils considèrent אַחַת comme article indéfini, soit comme nombre cardinal, féminin de אֶחָד. L'observation de Reinke est juste : dans l'hébraïsme postérieur, comme

1) cf. Introd., chap. XII, IVe Tableau.

en chaldéen, אֶחָד remplace l'article indéfini. Il est généralement placé après le nom[1], quelquefois avant[2], mais moins régulièrement. Une objection s'élève : אַחַת est au féminin, tandis que מְעַט, pris comme substantif, est au masculin. S'il est vrai que les noms de nombre, de trois à dix, demandent la forme féminine avec les substantifs masculins[3], le nom pour le nombre *un* est un adjectif qui s'accorde avec le genre de son substantif[4]. L'exception citée par Reinke[5] : רֹתֶם אֶחָת, n'est pas concluante; les Massorètes ont eu bien soin de corriger cette faute d'accord dans le keri. אַחַת ne peut donc pas dépendre de מְעַט : il ne reste plus qu'à partager en deux membres cette phrase. C'était bien ainsi que les anciens interprètes avaient dû l'entendre, car l'accent ṭĭphekhā'[6], distinctif majeur, placé sous le mot אַחַת, indique précisément une pause et fait l'office d'une petite virgule. Dès lors מְעַט הִיא sert à préciser le premier membre de la phrase. אַחַת ne signifie pas « un temps » : ce n'est pas le substantif עֵת (masculin) qu'il faut sous-entendre (Burk, Hitzig, Hofmann, etc.); mais le mot féminin פַּעַם « fois » (Keil), comme toujours, du reste, dans cette expression[7]. עוֹד אַחַת signifie donc : « Encore une fois ». Kœhler a traduit « une fois », mais dans le sens de « une fois seulement », enlevant ainsi à עוֹד toute idée de répétition : cela est inexact quant à la grammaire et quant au contexte. עוֹד indique tou-

1) Par ex. I Rois XX, 13; Dan. VIII, 3; I Rois XIX, 4.
2) Par ex. Dan. VIII, 13; Joël IV, 9.
3) Preiswerk, *op. cit.*, § 384.
4) Preiswerk, *op. cit.*, § 381.
5) I Rois XIX, 4.
6) טִפְחָא.
7) cf. Ex. XXX, 10; II Rois VI, 10; Job XL, 5.

jours le retour, la répétition ou l'addition d'une chose. Le prophète ne veut pas dire que Jaheweh n'ébranlera qu'une fois l'univers dans le cours des siècles (nous verrons bientôt que cette interprétation n'est pas soutenable), mais qu'une fois encore, comme cela a déjà eu lieu, il mettra toutes les nations en mouvement. Wellhausen[1] simplifie la question en déclarant que le mot אַחַת est de trop. — מְעַט הִיא «dans peu de temps, bientôt». מְעַט est ici un adverbe de temps. הִיא, féminin du pronom personnel הוּא, remplace le neutre : «cela[2]», d'où notre traduction : Encore une fois, et cela bientôt.

מַרְעִישׁ, hiphil de רָעַשׁ (ébranler, secouer, faire trembler, mettre en mouvement), indique quelque chose de violent qui brise ou disperse. Ainsi certains phénomènes cosmiques, les tremblements de terre, les orages violents; ainsi la guerre qui disjoint les nations, comme les tremblements de terre déchirent le sol[3]. Comparez avec רשע, רחשׁ, רגשׁ, רגז[4].

הַשָּׁמַיִם ···· הָאָרֶץ «les cieux, la terre» mis en opposition, c'est-à-dire, ce qui est tout en haut et ce qui est tout en bas : les deux extrêmes. הַיָּם ···· הֶחָרָבָה, «la mer, le continent», deux contrastes. חָרָבָה est la terre sèche[5]. Il faut en déduire l'idée de la totalité de l'univers. Rien n'est excepté.

הַגּוֹיִם «les nations, les peuples». Ce sont les païens,

1) *Op. cit.*, p. 170.

2) Preiswerk, *op. cit.*, § 524, *e*; 581, *b*. — E. Montet, *Grammaire minima de l'hébreu et de l'araméen bibliques*. Vienne 1891, p. 56.

3) Voyez les dictionnaires, et la Concordance de Fürst.

4) cf. I Sam. XIV, 15.

5) Ainsi Gen. VII, 22; Ex. XIV, 21; Jos. III, 17; IV, 18; II Rois II, 8; Ezéch. XXX, 12; Esaïe XLVIII, 21.

par opposition aux Juifs. כָּל־הַגּוֹיִם, ce sont tous les peuples connus d'Aggée et de ses contemporains et non pas, naturellement, tous les peuples qui pouvaient exister alors sur la surface de la terre.

וּבָאוּ חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם, autre phrase qui abonde en commentaires discordants. Pour plus de clarté, nous diviserons les explications en quatre classes :

1° *Le Messie venant dans le monde,* conformément à la Vulgate, qui a traduit חֶמְדַּת par *Desideratus,* le Désiré (ainsi les Pères de l'Eglise) : *Et veniet Desideratus cunctis Gentibus*[1]. Ainsi Luther : « Der Trost aller Heiden », la consolation de tous les païens; mais cette traduction n'est pas soutenable. Le verbe בָּאוּ est au pluriel, tandis que le substantif est au singulier : une telle construction ne se justifie que lorsque le substantif singulier implique un sens collectif[2]; or, vouloir personnifier l'expression חֶמְדַּת, c'est en exclure, ipso facto, toute collectivité. On ne peut pas davantage expliquer le verbe au pluriel par une « constructio ad sensum », dans laquelle בָּאוּ se rapporterait à כָּל־הַגּוֹיִם, car, lorsque deux mots sont unis l'un à l'autre par un état construit, pour que le verbe puisse s'accorder avec le genre du nom régi, il faut que le nom régi contienne l'idée principale : ce qui n'est pas le cas ici. L'opinion de F. Ribera, enfin, n'est pas sérieuse : selon lui, ce sont les Massorètes qui ont mis בָּאוּ au lieu du

1) cf. Jérôme, *Comm.* in loc. « Nunc autem polliceor vobis me adhuc semel coelum et terram, et mare et aridam commoturum, ut, illis commotis, moveantur omnes gentes, et veniant juxta LXX quae electa sunt Domini de cunctis gentibus; juxta hebraicum vero, veniet Desideratus cunctis gentibus, Dominus noster atque Salvator. »

2) Preiswerk, *op. cit.,* § 466, *a.*

singulier בָּא! On a lu de tout temps le pluriel : preuve en soit la traduction des Septante.

2° *Les païens allant au Messie* (Coccejus [Koch], Mark, et d'autres). Ils ont pris חֶמְדַּת pour un accusatif local[1]. Keil observe que dans ce cas on aurait été en droit de s'attendre à la préposition אֶל qui aurait écarté tout double sens; mais la grammaire ne l'exige pas d'une façon absolue. Ils traduisent donc : « Ut accederent (sc. gentes) ad Desiderium omnium gentium, nempe ad Christum » (cf. Calvin). Mais si la grammaire peut laisser ici un doute, le contexte tranche la question. חֶמְדַּת ne peut pas indiquer le Messie, ni Jésus-Christ, ni le Messie temporel attendu des Juifs. Il n'est ici question ni de l'annonce de Jésus-Christ, ni de la soumission prochaine des païens au Messie. D'abord חֶמְדַּת n'est jamais employé dans ce sens, dans aucun des livres de l'Ancien Testament. Nous verrons, un peu plus loin, comment il faut traduire ce mot. Ensuite le contexte s'oppose à ce sens messianique. Kœhler observe que l'idée du Messie juif, objet des désirs ardents des païens, est incompréhensible, soit parce que, du temps d'Aggée, peu de païens devaient connaître les idées messianiques d'Israël, soit parce que les Juifs eux-mêmes n'y auraient rien compris, si on leur avait dit que les païens finiraient par se rattacher à leurs propres espérances. Cette observation, vraie dans son ensemble, peut être contestée dans les détails. Pendant les longues années d'exil, plus d'un Juif avait dû exhaler ses plaintes à haute voix et chanter sur la harpe ses rêves de délivrance et de gloire future. Quelques païens

1) cf. Preiswerk, *op. cit.*, § 555, 1, *a.*

savaient donc sans doute ce qu'espérait Israël. Puis le Deutéro-Esaïe prêche clairement la soumission des païens à Jaheweh[1] et, pour commencer, à Israël, le serviteur de Jaheweh. Ce qui est certain, c'est qu'Aggée poursuit un tout autre ordre d'idées. Voyez plus loin.

3° *Les meilleurs d'entre les païens venant à Jérusalem.* Sans admettre l'annonce positive du Christ, d'autres critiques voient ici les *préparatifs* du plan du salut universel. Les païens ne peuvent pas tous se convertir à Jaheweh, mais seulement ceux d'entre eux qui sont animés de sentiments plus élevés et plus nobles. Il s'opérera une sorte de sélection (κρίσις) : beaucoup resteront en chemin, mais un petit nombre d'élus sera sauvé (Th. de Mopsueste, Cappel, Hitzig, Kuenen[2], Reinke, etc.). Mais cette opinion n'est pas plus soutenable que les deux précédentes. Sans compter qu'elle ne peut s'appuyer sur aucune ancienne version, חֶמְדַּת au singulier, non collectif, dépend de nouveau du verbe au pluriel. Enfin l'idée de la « perle » des nations païennes, arrivant à Jérusalem pour adorer Jaheweh, n'a rien à faire ici. Reste la dernière explication.

4° *Les trésors de toutes les nations païennes arrivant à Jérusalem.* Ainsi les Septante : ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν. Les Targums וְייתוֹן חֶמְדַּת כָּל עַמְמַיָּא, puis la Peschitta et la Vetus Itala : *et venient omnia electa gentium*[3]. De même Calvin, Oecolampade[4], De Wette, Umbreit, Heng-

1) XL, XLI, LV, LVI, etc.

2) *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, Edition allemande de C. Th. Müller, 2e part., Leipzig 1892, p. 385.

3) cf. S. Augustini *Contra Donatistas post collationem*, cap. XX, 30 (Migne XLIII, p. 671).

4) « Singulae gentes sua optima offerent, atque adeo et animos omnium

stenberg (= die Schöne), Reuss, Segond, Keil, Wellhausen, etc. חֶמְדַּת, mot collectif, au nominatif, qui s'accorde dès lors très bien avec le verbe au pluriel בָּאוּ, signifie : la *chose* qui fait l'objet des désirs de l'homme, soit la volupté, la passion, soit les trésors, la richesse. Ici, les trésors, «l'argent et l'or[1]», conformément au verset huitième. La même idée se retrouve dans le Deutéro-Esaïe : les richesses des nations [חֵיל גּוֹיִם] viendront à Jérusalem[2] pour être dévorées[3] par les Juifs. La pensée de notre texte est donc la suivante : Bientôt un bruyant évènement, en bouleversant les nations païennes, livrera aux Juifs leurs richesses. Qu'on ne dise pas, comme Reinke, que c'est là appauvrir l'idée du texte, et qu'il va sans dire que les païens, en venant à Jérusalem (dans un but religieux), n'arriveront pas les mains vides! Que ce soit la pensée du Deutéro-Esaïe, nous en conviendrons aisément; mais Aggée, le prophète terre à terre et clérical, n'élève pas si haut ses regards : la religion et le culte universels sont bien loin de son imagination. Il ne voit qu'une chose : le temple et le sacerdoce. Les Juifs malheureux, souffrant de la faim, manquant du nécessaire, ne pouvaient trouver chez eux l'argent qu'il fallait pour embellir l'édifice qu'ils construisaient. Où prendre cet argent? Des païens qui en avaient! Les païens eux-mêmes l'apporteront : nous verrons comment.

Maintenant que les termes sont éclaircis, avant de

praeciosissimos, et seipsos Deo consecrabunt, deque suis opibus pauperes Christi, hoc est viva Dei templa ornabunt.»

1) cf. Wellhausen, *op. cit.*, p. 170.

2) Esaïe LX, 5. 11.

3) Esaïe LXI, 6.

poursuivre l'analyse de la fin du verset, examinons les idées.

Le prophète annonce un ébranlement de tous les peuples païens, un ébranlement du ciel, de la terre, de la mer, du continent. Ce bouleversement général, qui doit tourner tout à l'avantage des Juifs, ne tardera pas à se faire sentir; mais il n'est pas nouveau, car il a déjà eu lieu (עוֹד אַחַת = encore une fois).

Quel est ce bouleversement? On a fait toutes sortes de réponses :

1° Ceux qui n'admettent pas l'idée de la répétition du fait et traduisent comme la Vulgate, rattachent sans hésitation cette déclaration à la venue de Jésus-Christ (Jérôme[1]). Le ciel, la terre, la mer, l'univers et ses habitants ébranlés, c'est l'effet de la prédication de l'Evangile, mais dans un sens figuré. C'est, selon Calvin, le «mirabilis, supernaturalis, violentus impetus, quo Deus impellit electos suos, ut sese in ovile Christi conferant»; ou bien, selon Coccejus (Koch), et d'autres, le «motus in gentibus excitandus per praedicationem evangelii, cooperante Spiritu Sancto». Cette explication mystique, étrangère au contexte et à la grammaire, ne nous arrêtera pas plus longtemps.

2° D'autres, comme Keil, qui admettent la répétition des faits, rapportent le עוֹד אַחַת à la promulgation de la loi sur le Sinaï. A vrai dire, si l'on veut chercher un évènement religieux, il n'en n'existe pas d'autres, dans

1) Jérôme (Comm. sur II, 21) dit : «alii enim suspicantur de primo ejus (Christi) adventu dici; alii de secundo, quando in sua majestate venturus est. Nos utrumque suscipimus, et hunc regnavit cum venit, et postea regnaturus est.» — cf. Pailloux, *Monographie du temple de Salomon*, p. 279, 283; et bien d'autres auteurs.

toute l'histoire, que l'on puisse mettre en parallèle avec la description d'Aggée. Mais il n'est pas ici question du Sinaï : *a*) parce que, comme dit fort bien Kœhler, les phénomènes physiques qui, selon la tradition, accompagnèrent la promulgation de la loi, furent locaux et ne s'étendirent pas au delà de la région où les Israélites campaient[1]; *b*) parce que les nations païennes qui doivent être une fois encore ébranlées, dit Aggée, n'ont pas eu le moindre rôle à jouer au Sinaï. Observons encore que l'explication que nous venons de combattre prend la description des phénomènes physiques à la lettre : nous sommes donc en droit d'en attendre autant dans le second terme de la comparaison. C'est ce que fait Keil : *α*) Cet ébranlement serait, selon lui, les bouleversements universels qui précèderont et accompagneront le second avènement du Christ, lorsque, porté sur les nuées, il viendra pour juger l'univers et fonder de nouveaux cieux et une nouvelle terre[2]. De même Hitzig et d'autres. Comparez S. Augustin : « Jam vero quod sequitur, Et veniet Desideratus cunctis gentibus, de novissimo ejus exspectatur adventu. Ut enim desideratus esset exspectantibus prius oportuit eum dilectum esset credentibus[3]. » Mais cette explication s'écroule. La théologie biblique montrera sans peine que l'idée de la Parousie ne date pas de cinq siècles avant Jésus-Christ. Comment donc Aggée aurait-il pu y faire allusion? Les passages de

1) Ex. XIX, 16—18; Juges V, 4. 5; Ps. LXVIII, 8. 9, etc.

2) II Pierre III, 10—13.

3) S. A. Augustini *De civitate Dei,* Livre XVIII, chap. XXXV, vers. 1 (Migne XLI, p. 593); cf. le chap. XLVIII. Comparez aussi Justin Martyr, dans le *Dialogue avec Tryphon.*

l'Ancien Testament cités par Hitzig et par Keil[1], auraient tout au moins besoin eux-mêmes de commentaire avant d'être donnés comme preuve à l'appui. Or, nous nous servirons nous aussi de ces passages, mais avec une autre conclusion, car le Deutéro-Esaïe nourrit, en somme, les mêmes espérances qu'Aggée, tout en s'élevant bien au dessus du terre à terre de ce dernier. Il est en tout cas une chose certaine : c'est qu'Esaïe ne parle pas du jugement dernier tel que le monde chrétien le conçoit. — β) Selon la plupart des Pères latins cet ébranlement qui se répètera, ce sont les phénomènes cosmiques qui ont accompagné la mort de Jésus-Christ, ainsi que les premiers effets de la prédication des apôtres. Voici à ce sujet la citation d'Ambroise[2] : « Adhuc semel ego movebo coelum, et terram, et maria, et desertum. Moverat ante haec, cum de Aegypto liberaret populum suum[3], quando in coelo columna erat ignis[4], terra inter fluctus, murus in mari, via in aqua, in deserto messis quotidiana frugum coelestium multiplicabatur, petra solvebatur in fontes aquarum; sed movit et postea in passione Domini Jesu[5], quando coelum tenebris obductum, sol refugit, petrae scissae, tumuli aperti, mortui resuscitati, draco victus in fluctibus suis vidit piscatores hominum, non solum navigantes in mari, sed etiam ambulantes sine periculo. Desertum quoque motum, quando infructuosus nationum populus messe coepit devotionis et fidei

1) Esaïe [xxiv, 18—20]; lxv, 17; lxvi, 22.
2) S. Ambrosii *Epistola* xxx, 11 (Migne xvi, p. 1064).
3) Ex. xiv, 22 et ss.
4) Ex. xiii, 21.
5) Luc xxiii, 44.

flavescere.» Comparez aussi S. Augustin[1], Jérôme, Aymon, etc. — γ) Selon d'autres auteurs, enfin, cet ébranlement universel, qui doit bientôt survenir, ce sont les guerres, les révolutions et les catastrophes politiques qui précèderont le premier avènement de Jésus-Christ sur la terre (Reinke), ainsi que les révolutions elles-mêmes que le Christ produira dans le monde des consciences. — Contre toutes ces explications nous ne faisons qu'une objection : חֶמְדַּת ne signifie pas Jésus-Christ.

3° Puisqu'il n'est pas question du Christ, cet ébranlement général serait alors, disent d'autres critiques, les guerres qui précédèrent l'avènement d'Hérode le Grand et la construction du troisième sanctuaire. Beaucoup de prosélytes païens vinrent alors à Jérusalem et le temple mérita vraiment l'épithète de beau. Mais notre passage parle de «ce temple» [הַבַּיִת הַזֶּה], celui qui est sous les yeux du peuple réuni autour d'Aggée, non d'un temple à venir.

4° Contre ces différentes explications, nous avons une dernière objection à faire valoir, outre celles que nous avons déjà données. Le texte dit que cet ébranlement se produira *bientôt* [מְעַט הִיא] : tous les commentateurs qui ont séparé la période en deux phrases, en conviennent. Or, de toute évidence, cette expression ne peut pas s'appliquer à un délai cinq fois séculaire! N'oublions pas que notre prophétie date de l'an 520 avant la naissance de Jésus-Christ. Et qu'on ne réponde pas, comme certains critiques ont osé le faire[2],

1) *loc. cit.* 2) cf. Pailloux, *Monographie du temple de Salomon*, p. 279; et bien d'autres.

que « pour le Seigneur, un jour est comme mille ans, et mille ans sont comme un jour[1] ». Si cela est vrai, théoriquement, pour Dieu qui est affranchi des limites du temps, cela n'est pas vrai pour l'homme. Quand on parle à ses semblables, c'est en général pour se faire comprendre d'eux; on s'adapte à leur manière de considérer les choses et, se sert-on d'une image, on les en avertit (Hengstenberg, Reinke, Keil, etc.). Mille ans valant un jour! Nous ne pouvons nous empêcher de croire que cet argument ait été mis en avant par un prophète malheureux, dont les prédictions ne s'étaient pas réalisées au temps voulu. C'était une échappatoire ingénieuse qui, en faisant appel au sentiment religieux, forçait à une attente indéfinie. Le Juif se plaignait-il? déçu dans les espérances qu'on lui avait données, murmurait-il? Le prophète, bien loin de courber le front, reprenait la parole pour tonner contre l'infidélité de la nation et, montrant du doigt le ciel, disait : Jaheweh est tout-puissant, comme le Musulman : Allah est grand! Le passage suivant illustre, on ne peut mieux, cette situation : « Les époques toujours trop rapprochées qu'ils (les Prophètes Cévenols) assignaient à la réalisation de leurs prédictions, furent entièrement démenties par la réalité. Mais ceci est un trait commun à tous les prophétismes... Leur erreur fut de voir auprès d'eux ce qui en était loin encore : erreur facile à comprendre, car pour une âme que l'extase transporte hors d'elle-même, le temps n'existe plus. Ce qui doit être est déjà, et les espaces intermédiaires peuvent durer un jour ou mille ans sans qu'elle

1) II Pierre III, 8; cf. Ps. XC, 4.

en aperçoive la différence[1].» Les critiques eux-mêmes qui ont attaqué cette explication étrange ne sont pas restés dans la bonne voie. Enchaînés à la tradition, au lieu de chercher un fait unique, correspondant au fait unique indiqué dans la première partie de la phrase, ils restent dans le vague, ils énumèrent toute une série qui se prolonge, se prolonge et finit néanmoins par franchir l'espace cinq fois séculaire avant d'arriver à une conclusion. Ainsi Reinke, Keil, etc., dans les opinions que nous avons combattues. Aggée veut raffermir les Juifs pour qu'ils n'abandonnent pas la construction du temple et c'est par l'annonce d'un fait déterminé, sensible à tous, qu'il le fait.

5° Wellhausen[2] est resté dans le vague, mais il a le mérite d'avoir pris l'expression מְעַט הִיא au mot. Un des plus grands sujets de tristesse pour les exilés était, dit-il, de voir que les transformations promises étaient toujours un espoir lointain. Dans les premiers temps après l'exil, on croyait aux espérances messianiques d'une façon toute matérielle et l'on était encore convaincu de leur accomplissement très prochain. La génération du temps de Zeroubbabel et de Josué pensait pouvoir travailler à la réalisation des promesses. Aggée est entré dans ses vues et dit tout simplement que la crise (une crise quelconque) ne se fera plus attendre longtemps.

De cette opinion à la nôtre il n'y a qu'un pas, et Wellhausen aurait pu, sans inconvénients, chercher à

1) *Le Lien* du 22 septembre 1860, article de M. Coquerel. Cité d'après E. Rauzier, *Les prophètes Cévenols*. Thèse. Mâcon 1893, p. 74.

2) *Op. cit.*, p. 169. 170.

déterminer la crise dont le prophète parle, au lieu de nier catégoriquement qu'il soit fait allusion aux guerres que nous allons mentionner. Le fait qui a déjà eu lieu une fois [עוֹד אַחַת], qui a révolutionné l'univers et ses habitants, ce sont les guerres de Cyrus, c'est la prise de Babylone (oct.-nov. 538) et la destruction de l'empire chaldéen. Le fait qui va se reproduire bientôt, ce sont de nouvelles guerres[1]. Le prophète a déjà sous les yeux des soulèvements partiels. L'Orient s'ébranle. Un peuple faisant partie de l'empire persan (Aggée[2] dit אָחִיו «son frère») se révolte. Il est vaincu : le lendemain son voisin prend les armes et Darius doit guerroyer six ans avant de faire reconnaître son autorité dans l'étendue entière de son empire. Voici du reste ce que Darius Ier lui-même dit des difficultés nombreuses qu'il eut à surmonter dès son avènement au trône. Ces indications sont contenues dans la célèbre inscription trilingue de Behistoun, découverte par M. Henry Rawlinson. «Lorsque j'eus tué le Mage Goumatès, un homme nommé Athrinès, fils d'Opadarmès, se révolta en Susiane. Il disait au peuple : «Je suis roi en Susiane....» Et un homme babylonien nommé Nidintabel, fils d'Ainiri, se révolta, lui aussi, en Babylonie. Il dit en mentant au peuple : «Je suis Nabuchodonosor, le fils de Nabonid.» [Ces faits se passaient en novembre 521]....«Pendant que j'étais à Babylone, les provinces suivantes devinrent rebelles contre moi : la Perse, la Susiane, la Médie, l'Assyrie, l'Arménie, la Parthie, la Margiane, la Sattagydie, la

1) cf. J. Sack, *Altjüdische Religion*, p. 58.
2) II, 22.

Scythie », etc. etc. La défaite d'Umman, roi de Susiane, eut lieu, selon toutes les probabilités, au printemps de 520. En décembre de la même année la Médie était vaincue; la guerre d'Arménie[1] dura de 520 à 518; les autres provinces ne furent vaincues que petit à petit, à mesure que Darius les pacifiait une à une. En voyant ces prises d'armes incessantes, Aggée ne pouvait-il pas espérer de grands bouleversements? Ne pouvait-il pas croire qu'il en serait de ce vaste empire, si rapidement conquis, comme de ceux de vingt autres fondateurs qui avaient terrorisé les nations par le feu et le fer? Aggée ne devine donc point l'avenir, il ne perce pas le voile de l'inconnu; mais de même que le soir, à l'aspect du couchant, on tâche de prédire le temps qu'il fera douze heures après, ainsi cherche-t-il à deviner ce que les événements politiques du jour produiront le lendemain. Ses vues ne se portent pas au delà du fait en lui-même : ce fait est du reste assez éloquent. Aggée ignore naturellement quels seront les résultats politiques du rêve qu'il forme. Bien plus, il s'est trompé dans ses affirmations immédiates, puisque Darius subjugue tous les rebelles, affermit sa puissance et étend ses victoires. Plus tard seulement commence la débâcle. Après avoir compris dans son empire l'Egypte, le Pendjab, le bassin de l'Indus, et une partie de la Scythie, Darius I^er^ vit son étoile pâlir soudain; les chances de la guerre tournèrent contre lui : son armée fut battue à Marathon (480) par Miltiade; les peuples se soulevèrent encore, et sous ses successeurs le démembrement s'étendit de plus en plus. Mais inutile de

1) Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, VI, p. 20 et ss.

préciser ces dates et de porter nos regards si loin, vers des faits auxquels Aggée ne songeait pas. Il ne voyait qu'une chose : les soulèvements de l'an 520, tous ceux qui étaient déjà connus de chaque Juif, ceux qu'énumère l'inscription de Behistoun. Il n'invente rien, comme il ne prophétise rien. Il croit Darius trop faible pour résister aux secousses, et rêve la ruine totale et très prochaine du vaste empire. Bien d'autres hommes, qui s'occupaient de politique, durent alors faire les mêmes réflexions.

Dès lors, tout notre passage devient clair. Le souvenir des guerres de Cyrus, vieilles d'une vingtaine d'années environ, était certainement vivant chez les déportés. Elles leur avaient valu la liberté en bouleversant l'état politique précédent. Rien de plus naturel qu'Aggée y fît allusion. Les guerres qui vont survenir ébranleront les nations païennes וְהִרְעַשְׁתִּי אֶת־כָּל־ הַגּוֹיִם. Nous pourrions traduire : Ce sont les nations païennes que j'ébranlerai. Israël, si faible encore, n'aura pas à en souffrir. La paix régnant chez lui[1], les païens arriveront à Jérusalem, non pour se convertir ou dans le but d'adorer Jaheweh, mais pour mettre en sûreté et leurs vies et leurs biens. C'est ainsi que « les trésors des nations arriveront ». Une fois que les capitaux seront à Jérusalem, les Juifs en tireront profit[2]; le bien-être renaîtra et l'argent ne manquera plus pour embellir le temple. Cela dit, nous ne nions pas que des païens eussent pu se convertir; mais cette pensée est étrangère à Aggée. Il ne voit qu'une chose : l'arrivée à Jérusalem de leurs trésors. Cette pensée

1) II, 9. 2) cf. Esaïe LXI, 6.

qui, dans l'idée du prophète, était, cela va de soi, subordonnée à la continuation des travaux actuels, était de nature à encourager le peuple[1], qui lui aussi pouvait voir l'empire de Darius prêt à décliner.

Un mot encore avant de quitter cette question. Avons-nous le droit de traduire la phrase : «j'ébranlerai les cieux, et la terre, et la mer, et le continent; j'ébranlerai aussi toutes les nations païennes» par : «Je susciterai une guerre parmi les païens»? Cela ne fait aucun doute. Observons tout d'abord que cette idée ne répugne pas aux critiques, puisque presque tous la font entrer en ligne de compte. Mais nous avons des arguments positifs : *a*) les mille expressions analogues tirées de l'Ancien Testament[2], *b*) les versets 21 et 22 de ce même chapitre d'Aggée, *c*) le verset 9 enfin : il parle de paix, ce qui sous-entend qu'il a été d'abord question de guerres.

Poursuivons maintenant l'étude du septième verset. Les trésors des païens arriveront donc à Jérusalem : les Juifs sauront en profiter et, par ce moyen, le temple, qui paraît actuellement si misérable, sera rempli de magnificence. כָּבוֹד, sans article, indique la magnificence, la splendeur. Les LXX ont traduit : καὶ πλήσω τὸν οἶκον τοῦτον δόξης; la Vulgate : *et implebo domum istam gloria.* Les Targums יְקָרָא. La Vetus Itala a sauté ce mot[3]; mais c'est peut-être un oubli. La plupart des

1) cf. Agg. II, 4.

2) Nous ne citons que quelques exemples : Ps. XLVI, 4 cf. 10; Esaïe XIII, 13; XIV, 16; Jér. IV, 24; VIII, 16; L, 46; LI, 29; Ezéch. XXVI, 10; XXXVIII, 18—21.

3) cf. S. Augustin, *Contra Donatistas post collationem*, chap. XX, 30 (Migne XLIII, p. 671).

commentateurs rapportent ces mots à la glorification du temple par la venue de Jésus-Christ. C'est toujours la même idée messianique qui les guide. Ils sont pour cela obligés de faire violence au contexte et de prendre le mot כָּבוֹד dans un sens figuré, par exemple pour l'équivalent de כְּבוֹד יְהוָה. On peut leur objecter, en outre, que Jésus-Christ est entré dans le temple d'Hérode et non dans celui de Zeroubbabel. D'autres critiques interprètent comme suit : Le temple, quoiqu'il paraisse misérable, est grand, car Dieu l'a déterminé pour être le type de l'Eglise universelle : en cela il est comparable à celui de Salomon. Bien plus, il lui est supérieur parce que, dans ce temple, l'Eglise et le Royaume des cieux prendront leur commencement (Reinke). Cette explication, qui évite la détermination d'une date, n'est pas plus satisfaisante. Qu'importait aux Juifs affamés et malheureux de savoir que ce temple serait le type du Royaume de Dieu, ou que le Messie y viendrait! Ce qu'il leur fallait, c'étaient des consolations matérielles, répondant aux circonstances présentes : ainsi l'argent et l'or des païens. Les Juifs se décourageaient à la vue du misérable petit édifice qu'ils élevaient, les vieillards qui se souvenaient du temple de Salomon faisaient de tristes comparaisons entre l'ancien et le nouvel édifice; mais Aggée les encourage en leur disant que cet édifice deviendra splendide dès que les païens auront apporté leurs biens. Et cela sans tarder. Ce qui excite la douleur des vieillards, ce n'est pas la considération profonde que le Règne de Dieu est dans de pauvres conditions (Keil), mais l'orgueil religieux et l'amour-propre froissés. Ils

disent : puisque nous ne pouvons pas tout avoir, ne faisons rien! Aggée répond : mieux vaut peu, pour commencer, que rien du tout, car les conditions actuelles changeront bientôt et ce temple, ce même petit temple, resplendira de richesses. הַבַּיִת הַזֶּה «cette maison», c'est le temple déjà commencé, celui qui est sous les yeux du prophète et de ses auditeurs, et pas d'autres : ni celui d'Hérode, ni un temple à venir, ni l'image d'un temple spirituel.

8. C'est à moi qu'appartient l'argent, c'est à moi qu'appartient l'or, dit Jaheweh des armées.

9. La magnificence de cette seconde maison sera plus grande que celle de la première, dit Jaheweh des armées. Et dans ce lieu je donnerai la paix, dit Jaheweh des armées.

Les Juifs ont un doute. Serait-il bien vrai que tant de trésors arrivent à Jérusalem? Oui, dit le prophète, il n'y a rien là d'impossible. Si vous construisez le temple, Jaheweh sera au milieu de vous; l'or et l'argent appartiennent à Jaheweh, le créateur de la terre [לִי הַכֶּסֶף וגו׳], il peut donc disposer comme il l'entend de ce qui lui appartient en propre[1], pour en faire profiter le peuple qu'il s'est choisi[2].

Vitringa et d'autres critiques voient dans «l'argent et l'or» des figures. Ainsi Calvin : «Etiam aurum de quo nunc loquitur propheta et argentum, debet accipi spiritualiter... Sequitur ergo hic prophetam agere de

1) Aymon dit : «Ego enim sum qui condidi omnia, in manu mea est argentum et aurum atque omnes opes, ego omnia quae necessaria sunt in aedificando vel ornando templum dabo». (Migne CXVII, 217.)

2) cf. Pailloux, *Monographie du temple de Salomon*, p. 279.

spirituali templi ornatu.» Comparez Ambroise[1] : «... eloquiis coelestibus, quae sunt sicut argentum igne examinatum[2]», etc. De même Rupert[3]. Mais cela sans raison aucune. Reinke donne à cette phrase un sens négatif, comme si le prophète avait voulu dire : Si la gloire du nouveau temple avait dû consister dans des trésors matériels, cela aussi ne serait pas difficile à Jaheweh, car, après tout, il est le maître des trésors de la terre; mais la gloire du nouveau temple est toute spirituelle. Cela aussi est faux. Aggée pense précisément le contraire. Pour lui, la magnificence matérielle du temple en construction doit surpasser les splendeurs de celui de Salomon : גָּדוֹל יִהְיֶה כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן מִן־הָרִאשׁוֹן.

En quoi la magnificence de cette seconde maison sera-t-elle plus grande que celle de la première?

1° En ce que ce temple a duré plus longtemps que le premier, dit le Talmud. «La tente d'assignation au désert dura près de 40 ans; celle de Galgal, 14 ans; de plus, 7 ans s'écoulèrent pour conquérir la Palestine, et 7 autres pour la diviser. A Silo elle dura 369 ans; à Nob et Guibéon 57 ans, savoir 13 à Nob et 14 à Guibéon. Enfin à Jérusalem, le culte fut célébré au premier temple 410 ans, et au second 420 ans, afin de confirmer ces mots : La gloire de cette seconde maison sera supérieure à celle de la première[4].»

2° En ce que Christ y sera présenté. Ainsi plusieurs Pères de l'Eglise et des critiques dont nous avons déjà

1) *Epistola* XXX, 11 (Migne XVI, p. 1064).
2) Ps. XI, 7.
3) *In Danielem prophetam*, cap. XIX (Migne CLXVII, p. 1524).
4) Meghilla I, 12 (trad. Schwab VI, p. 228).

fait mention. Pour citer un exemple, l'abbé Rupert[1], après avoir repoussé toutes les autres explications, dit : « Ergo illam magis gloriam decet intelligi, quae gloria vera est, scilicet praesentationem Verbi incarnati, Christi Filii Dei, qui in illa domo prima non fuit praesentandus. In novissima autem erat praesentandus. »

3° En ce que Dieu y répandit des dons spirituels. Ainsi Calvin : « Ac primo quidem notandum est, quidquid hic dicitur de futura templi gloria, referri debere ad spiritualium donorum praestantiam, quae apparuit Christo exhibito. » Il combat ensuite l'idée que le beau temple bâti par Hérode ait réalisé la prophétie d'Aggée : il y voit au contraire un piège subtil de Satan pour détourner les Juifs du Christ! « Fuit enim profanatio veri templi potius quam ornatus, quod Herodes consumpsit magnos thesauros in illa structura. »

Ces interprétations sont fausses. כָּבוֹד, comme au verset 7, indique la splendeur matérielle[2], non une gloire abstraite. הָאַחֲרוֹן « second » se rapporte non à כָּבוֹד (les Septante, Ewald, Keil, etc.), mais à בַּיִת (Itala, Vulgate, Peschitta, Segond, Reinke, etc.). הַבַּיִת הַזֶּה, c'est le temple actuellement sous les yeux des constructeurs, non l'Eglise de Dieu, création abstraite (Ambroise[3], S. Augustin[4], Aymon, etc.) ou quelque autre construction[5]. הָרִאשׁוֹן, la première maison, c'est le temple bâti

1) *De victoria Verbi dei,* liber VII, cap. XXX (Migne CLXIX, p. 1378).

2) Jérôme, *Comm.* in loc. « Ego in ornamentum templi aurum ornamentumque donabo, ut major fiat hujus domus gloria quam prioris. »

3) *Epistola* XXX, 11 (Migne XVI, p. 1064).

4) *De Civitate Dei,* cap. XLVIII (Migne XLI, p. 610).

5) Voir ci-devant, verset 7.

par Salomon. M. Imbert[1] n'est pas de cet avis : il suppose que, de suite après le retour, on bâtit un misérable petit temple qui avait déjà disparu du temps de Zeroubbabel. C'est la conséquence logique de son point de vue : il suppose qu'Aggée a vécu non sous Darius Ier, mais sous Darius II, et il faut bien qu'il occupe les Israélites à quelque chose pendant ce long espace de temps. Nous avons déjà réfuté cette hypothèse dans l'Introduction.

Dans ce verset il ne s'agit pas de la *gloire future* du temple, comparée à son *ancienne gloire*; mais de la magnificence du *présent édifice*, comparée à celle de l'*ancien sanctuaire* bâti par Salomon. En suivant le sens figuré on arrive tout simplement à la négation des paroles du prophète. Le Seigneur, dit Keil, élèvera un jour son Royaume, maintenant si abaissé et si méprisé, à une gloire qui surpassera de beaucoup la gloire du Royaume de Dieu au temps de Salomon. Dans la Ville Sainte il n'y aura plus de temple (!!), parce que le Dieu tout-puissant et l'Agneau seront le véritable temple[2].

La gloire du nouveau temple ne consiste pas non plus dans le fait que les païens y trouveront la paix [שָׁלוֹם] de l'âme (Reinke, cf. Calvin[3], St. Ambroise[4] etc.). Les Septante ajoutent toute une ligne [καὶ εἰρήνην ψυχῆς εἰς περιποίησαν παντὶ τῷ κτίζοντι τοῦ ἀναστῆσαι τὸν ναὸν τοῦτον] et

1) *Le temple reconstruit par Zorobabel,* «Muséon» 1889, p. 54.

2) Apocalypse xxi, 10. 11. 22. 23. 24.

3) «Atque ita nunc tenemus quomodo gloria secundi templi major futura fuerit quam prioris. Jam sequitur, Deum daturum pacem huic loco . . . . fuit haec species pacis qua loquitur Paulus (Philip. iv, 7) quam dicit superare omnem sensum.»

4) *loc. cit.*

concèdent cette paix de l'âme, non aux païens, mais aux Juifs qui accompliront leur devoir en achevant la construction de l'édifice commencé. Wellhausen[1] admet cette fin. Il la rend comme suit en hébreu : וּשָׁלוֹת נפש לְחַיּוֹת כל הַיְסֹד לקוֹמֵם ההיכל הַזֶּה et la traduit : Et (je donnerai) la paix de l'âme pour restaurer[2] toutes les fondations, pour relever ce temple. Mais Wellhausen complète à tort le verset. Aucun texte hébreu ne l'y autorise; le contexte encore moins. Aggée, le prophète terre à terre, ne s'élève pas jusqu'aux pensées empreintes de spiritualisme. Puis il est question de guerres, et par opposition, de paix, de paix militaire et non de paix de l'âme, d'absence de soucis, et de contentement d'esprit.

Le second membre du verset 9 n'a rien à faire avec le premier; ce n'est pas une conclusion ni l'énoncé de la nature de cette gloire promise : c'est une explication générale. Reuss traduit le mot שָׁלוֹם par « le bonheur » et non pas « la paix », parce que, dit-il, il avait été question de misère et non de guerre. Il a vu juste en demeurant dans l'actualité, mais nous nous séparons de lui quant à la traduction. Il faut remonter trop haut pour retrouver le tableau des misères; puis, nous l'avons vu, il est précisément question de guerres, de guerres passées et de guerres à venir. Tandis que les nations païennes seront ébranlées, dit Aggée, dans cet endroit [וּבַמָּקוֹם הַזֶּה] — c'est-à-dire à Jérusalem (Keil) et non dans le temple seul — la paix règnera. Voilà pourquoi les païens viendront s'y réfugier avec leurs biens. ו est adversatif : « mais ».

1) *Op. cit.*, p. 170. 2) Pour חיה « restaurer » cf. 1 Chron. xi, 18

A vrai dire, la fin du verset 9 serait beaucoup mieux à sa place après le verset 7 : J'ébranlerai l'univers et les nations . . . . mais à Jerusalem il y aura la paix. L'auteur, entraîné par la considération immédiate des effets que produiraient les guerres dont il a fait mention, a interrompu la suite de ses idées, comme il l'a déjà fait auparavant.

L'expression cinq fois répétée de : «Ainsi dit Jaheweh des armées», sert à confirmer les assertions du prophète. Son message pouvait sembler si surprenant aux pauvres Juifs affamés, qu'il lui fallait bien invoquer l'autorité de Dieu pour être cru.

Résumons rapidement la suite des idées de ce passage où les opinions sont si discordantes : Le peuple, privé d'argent, se désespère en comparant le temple actuel à celui de Salomon (verset 3). Aggée encourage en annonçant que le présent édifice sera plus beau que le premier. Ce qui opérera cette transformation, c'est une suite de guerres semblables à celles qui ont déchiré l'empire babylonien et donné la liberté aux Juifs. La paix régnant à Jérusalem, les païens s'y réfugieront avec leurs biens. Dès lors il y aura des riches en Palestine et naturellement les Juifs en profiteront.

Troisième Section.

Une prédication en faveur de la fondation du temple.

[Fragment intercalé.]

(II, 10—19.)

Nous rappelons, en peu de mots, ce que nous avons déjà dit dans l'Introduction. Ce fragment, qui interrompt le fil du discours précédent, n'appartient pas à l'auteur des versets que nous avons étudiés jusqu'ici. Un collectionneur des Livres Saints, l'ayant trouvé isolé et sans nom d'auteur, l'a intercalé dans la prophétie d'Aggée. A^1 et A^2 prêchent également en faveur de travaux faits au temple : ils se servent des mêmes arguments généraux. L'assemblage n'était pas difficile.

L'écrit ne porte pas de date d'année.

Le collectionneur a eu une certaine part dans la rédaction définitive du livre tel qu'il nous est parvenu; mais cette part est minime et n'ôte rien à l'originalité de l'écrit. Une parabole introduit le sujet (11*b*—14),

les malédictions du passé sont la punition de la négligence du peuple (15—17); mais, du moment que le temple vient d'être fondé (18), les bénédictions ne tarderont pas à venir (19).

A) Suscription chronologique.

[II, 10—11 *a*.]

10. Le vingt-quatrième jour du neuvième mois, la seconde année de Darius, la parole de Jaheweh se fit entendre en ces termes à Aggée le prophète :

11 *a*. Ainsi parle Jaheweh des armées :

Cette suscription chronologique appartient au Rédacteur final[1] qui l'a tirée en partie du fragment lui-même et l'a composée ensuite à la façon des suscriptions correspondantes d'A[1].

לַתְּשִׁיעִי « du neuvième », sous-entendu « mois ». C'est le mois de כִּסְלֵו qui correspond à notre mi-novembre à mi-décembre, c'est-à-dire, après les semailles d'hiver et après le commencement des premières pluies qui promettent de magnifiques récoltes quand elles tombent avec abondance. A l'exception des Targums, les anciennes versions ont ajouté le mot « mois ». Les LXX μηνός, la Vulgate *mensis* de même que l'Itala, la Peschitta ܒܝܪܚܐ. La détermination du jour et du mois est tirée du fragment lui-même[2].

בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ. La seconde année de Darius. Adjonction du Rédacteur final qui a imité les versets 1 et 15 du premier chapitre. Cette date est inexacte. A[2]

1) cf. Introd.
2) Agg. II, 18.

a parlé, non la seconde, mais la première année de Darius[1].

Ce jour était-il un jour de fête spéciale? un sabbat? Nous ne saurions le dire avec précision; mais vraisemblablement c'était un jour de sacrifices solennels. La phrase : «Ce qu'ils m'offrent là est souillé»[2] semble indiquer qu'on sacrifiait au moment où le prophète anonyme parlait.

בְּיַד־חַגַּי «par l'intermédiaire d'Aggée». Dans les expressions correspondantes[3] les Septante ont toujours traduit : ἐν χειρὶ et la Vulgate *in manu*. Mais ici nous trouvons πρὸς [אֶל] et *ad*. De même dans l'Itala, la version arabe [إِلَى] et les Hexaples syriaques [ܠܘܳܬ], ce qui change le sens de la phrase. Jaheweh se révèle à Aggée[4] (A²), tandis qu'ailleurs il est censé se révéler au peuple, par l'intermédiaire du prophète. Les Targums ont paraphrasé comme dans les passages analogues. La Peschitta a ܒܝܰܕ. Dans ce verset, comme au verset 20 de ce même chapitre, le texte primitif portait très probablement אֶל au lieu de בְּיַד. Un assez grand nombre de codes hébreux présentent cette variante[5] et les Massorètes eux-mêmes l'ont relevée dans le keri. C'est la traduction que nous avons adoptée.

כֹּה אָמַר י״י צ״ «ainsi parle Jaheweh des armées» est une phrase du Rédacteur final. Elle est imitée des formules analogues de Aggée[6] et sert à introduire la prophétie de A².

1) cf. Introd., chap. IV, § 6. 2) Agg. II, 14.
3) Agg. I, 1; 3; II, 1.
4) cf. Jonas I, 1.
5) cf. De Rossi, *Variae Lectiones Veteris Testamenti,* Parmae 1786 et ss.
6) Agg. I, 2. 5. 7; II, 6.

B) La parabole et son application.

[II, 11 *b*—14.]

11 *b*. Demande donc aux prêtres un renseignement, en ces termes :

תּוֹרָה. Ici ce n'est pas « la loi », mais une information, un éclaircissement, un renseignement; un précepte spécial, une instruction ou enseignement religieux qui plus tard, il est vrai, fit partie de la loi proprement dite[1]. Ainsi les interprètes modernes (Reinke, Reuss, Keil, etc.). Les anciens commentateurs (Rosenmüller, Scheibel, Rückert, Maurer, Hitzig, Umbreit; cf. Segond, etc.) ont traduit ce mot par « la loi », conformément aux anciennes versions (LXX νόμος; Itala et Vulg. *lex*; Targums אוֹרַיְתָא; Peschitta ܢܡܘܣܐ). Mais il ne peut pas être ici question de *la loi* telle que nous la connaissons aujourd'hui, recueil codifié des préceptes religieux du peuple juif, expression de la volonté de Jaheweh, puisque la rédaction définitive de ce recueil, contenu dans le Pentateuque, n'eut lieu que passablement plus tard, vers l'an 444. Il ne s'agit pas non plus du code deutéronomique, et encore moins du Livre de l'Alliance. Ces collections ne renferment aucune loi de pureté légale. Wellhausen[2] a bien dit : « La Thora vit encore et dépasse de beaucoup le Livre de la Thora. Elle n'est pas tirée de ce livre par le sa-

1) Comparez Esaïe I, 10; Jér. XVIII, 18; II Sam. VII, 19; Ps. LXXVIII, 1; Prov. I, 8; III, 1; IV, 2; Job XXII, 22; etc.

2) *Op. cit.*, p. 170.

voir des scribes, mais elle est puisée toute fraîche à sa source ».

שְׁאַל impératif qal, suivi d'un double accusatif[1]. L'allemand rend très bien cette construction : « Frage doch die Priester um Belehrung », Interroge les prêtres pour te renseigner, pour ton instruction.

Les prêtres formaient la classe cultivée de la nation et étaient appelés, non seulement à vaquer au service du culte, mais aussi à instruire et à juger le peuple : « Si une cause relative à un meurtre, à un différend, à une blessure, te paraît trop difficile à juger et fournit matière à contestation dans tes portes, tu te lèveras et tu monteras au lieu que l'Eternel, ton Dieu, choisira. Tu iras vers les prêtres, les Lévites, et vers celui qui remplira alors les fonctions de juge; tu les consulteras, et ils te feront connaître la sentence. Tu te conformeras à ce qu'ils te diront dans le lieu que choisira l'Eternel, et tu auras soin d'agir d'après tout ce qu'ils t'enseigneront. Tu te conformeras aux préceptes qu'ils t'enseigneront et à la sentence qu'ils auront prononcée »[2]. Dans les Chroniques[3] nous lisons que les Lévites et les prêtres « enseignèrent dans Juda, ayant avec eux le livre de la loi de Jaheweh. Ils parcoururent toutes les villes de Juda, et ils enseignèrent parmi le peuple[4]. » Ceci se serait passé sous Josaphat, roi de Juda; mais les Chroniques ayant été rédigées bien longtemps après l'exil (environ vers l'an 300), le renseignement n'est pas exact dans ses détails : le livre

1) cf. Deut. XIV, 26; Ps. CXXXVII, 3; Esaïe LVIII, 2.
2) Deut. XVII, 8—11; cf. XIX, 17; XXI, 5.
3) II Chron. XVII, 8. 9.
4) cf. II Chr. XV, 3; XIX, 10.

de la loi de Jaheweh ne saurait être le Code Sacerdotal. Le rôle de la classe des prêtres n'en demeure pas moins le même. Si les pères instruisaient les enfants[1] et les initiaient à leurs devoirs religieux, les prêtres demeuraient les dépositaires officiels de l'enseignement.

לֵאמֹר «en ces termes» a été laissé de côté par la Peschitta.

12. Si un homme porte de la chair consacrée dans le pan de son habit et qu'il touche à du pain, à des mets cuits, à du vin, à de l'huile ou à tout autre aliment, avec le pan de son habit, ces choses deviennent-elles sacrées? Et les prêtres répondirent en disant : Non.

הֵן, conjonction, signifie ordinairement «voici», mais ici cette particule est prise dans le sens conditionnel «si». Ainsi dans quelques passages[2] et, en général, dans l'hébreu de date récente, de même que dans les parties araméennes de l'Ancien Testament où il remplace אִם[3]. Les anciennes versions ont bien traduit (LXX ἐάν; Vulgate *si*; Targ. הֲא; Peschitta ܐܢ).

אִישׁ «un homme». On pourrait traduire aussi par «quelqu'un» (Segond, Reinke, Keil, etc.). Nous préférons cependant la première traduction (ainsi les LXX ἄνθρωπος; l'Itala et la Vulgate *homo*; les Targums גְּבַר; Reuss, etc.) parce que la femme, comme on le sait, était exclue des actes religieux. Non seulement le prêtre pouvait emporter la viande destinée à son usage, mais aussi, dans certains cas — par exemple

1) Deut. IV, 9; Ps. LXXVIII, 5.

2) Par exemple Esaïe LIV, 15; Jér. III, 1; Job XL, 23; etc.

3) Esdr. IV, 13. 16; V, 17; VII, 26; Dan. II, 5. 6. 9; III, 15. 17. 18; IV, 24; V, 16.

dans le sacrifice d'actions de grâces — le particulier lui-même qui avait offert la victime[1]. L'expression « un homme » ôte toute équivoque. Certains critiques, dont l'opinion n'est absolument pas soutenable, ont dit que l'homme dont il est ici question était Moïse. Ainsi Rupert[2] : « Quis enim fuit homo, qui sanctificatam carnem absconditam, et colligatam tulit in ora vestimenti sui, nisi Moses, qui sacrosanctae carnis et passionis Christi sacramenta sub velamine legis abscondit? »

בְּשַׂר־קֹדֶשׁ « de la chair de consécration », c'est-à-dire, de la chair consacrée. C'est, comme dans Jérémie[3], de la chair appartenant aux animaux offerts en sacrifice. Comparez aussi l'expression לֶחֶם קֹדֶשׁ, du pain consacré[4], soit les pains de proposition. Nous avons traduit : « consacrée » (Segond, Reuss, etc.), et non « sacrée » (Reinke, Keil, etc.), car ici le contraire de קֹדֶשׁ n'est pas טָמֵא[5] ou טְמֵאָה (impureté, souillure[6]), mais חל (κοινόν, commun, profane[7]).

בְּכָנָף « dans le pan ». Littéralement כָּנָף signifie « aile », d'où le sens de pan de l'habit. כָּנָף, c'est l'habit de dessus (τὸ ἄκρον τοῦ ἱματίου chez les LXX).

וְנָגַע « et touche ». Les viandes consacrées, provenant des sacrifices, communiquaient une sorte de consécration à tout ce qu'elles touchaient directement; s'il rejaillissait du sang sur un vêtement, la place sur la-

1) Lév. VII, 11 et ss.; cf. I Sam. IX, 13; II Sam. VI, 19.
2) *In Aggaeum prophetam* (Migne CLXVIII, p. 692).
3) XI, 15.
4) I Sam. XXI, 5.
5) Mich. II, 10.
6) Lév. XVI, 19; etc.
7) I Sam. XXI, 5; Ezéch. XXII, 26; etc.

quelle il avait rejailli devait être lavée; le vase de terre dans lequel elle avait cuit, devait être brisé; et si c'était un vase d'airain qu'on avait employé, il devait être nettoyé et lavé dans l'eau, car cette viande était, dans toutes ses parties, une chose très sainte[1]. Il ne fallait pas risquer de la souiller par le contact d'une chose ou d'un objet impur. Le pan du vêtement, dans lequel on emportait cette chair, devenait à son tour consacré. On pouvait donc se demander si la consécration ne se communiquait pas, de seconde main, à des objets quelconques, par un objet devenu consacré après avoir été mis en contact direct avec de la chair sacrifiée; ici, en particulier, si l'habit pouvait communiquer à d'autres mets la qualité qu'il avait acquise.

לֶחֶם, c'est le pain et aussi les mets en général[2]. Ici le mot est pris dans son sens spécial — לֶחֶם se dit quelquefois des sacrifices[3] [לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ], du fruit des arbres[4] [עֵץ בִּלַּחְמוֹ], des revenus ou impôts[5] [לֶחֶם הַפַּחָה], etc.

נָזִיד «le cuit», les mets déjà apprêtés et cuits[6]. On l'a traduit par «potage»; mais le terme est plus général. Les LXX ont ἑψέματος; la Vulgate *pulmentum*; les Targums תַּבְשִׁילָא[7].

הֲיִקְדָּשׁ «ces choses deviendront-elles sacrées?» Au lieu de ce verbe, les Targums ont הֲיִסְתָּאַב «sont-elles souillées?» Mais il y a là erreur, car l'idée d'une im-

1) Lév. VI, 19—22.

2) Gen. XLIX, 20; Lév. III, 11; Nomb. XXI, 5; I Sam. XIV, 24, 28; Ps. XLI, 10; CII, 5; etc.

3) Lév. XXI, 8, 17.

4) Jér. XI, 19.

5) Néh. V, 18.

6) Ainsi dans : Gen. XXV, 29. 34; II Rois IV, 38. 39. 40.

7) cf. Rosch haschana 21 *a*.

pureté lévitique n'a rien à faire avec la question posée dans ce verset.

לֹא «non». La réponse des prêtres est la suivante : la consécration transmise au vêtement par la viande du sacrifice, ne saurait se communiquer au delà.

13. Et Aggée ajouta : Si quelqu'un qui s'est souillé par le contact d'un cadavre touche à toutes ces choses, deviennent-elles souillées? Et les prêtres répondirent en disant : Oui.

הַגֵּי, mot ajouté par le Rédacteur final[1].

La seconde question concerne la communication de l'impureté lévitique. Si un objet, consacré de seconde main, ne transmet pas au delà sa sainteté, en revanche un objet, un être, souillés de seconde main, répandent leur impureté sur tout ce qu'ils touchent[2].

טְמֵא־נָפֶשׁ, μεμιασμένος ἀκάθαρτος ἐπὶ ψυχῇ, d'après les LXX, Itala *inquinatus in anima*; Vulg. *Pollutus in anima*; Peschitta ܕܛܡܐ ܢܦܫܐ (celui dont l'âme est impure); Targums, comme en hébreu טְמֵא נֶפֶשׁ. Ce n'est pas un homme souillé intérieurement (Calvin[3]), un homme dont l'âme est impure (Peschitta, Rückert, Hesselberg, etc.), c'est-à-dire quelqu'un d'entièrement souillé, jusque dans son âme elle-même; encore moins quelqu'un de souillé par le meurtre d'un homme (Rupert[4]); mais quelqu'un de souillé par le contact d'un cadavre (Jérôme[5], Aymon,

1) cf. Introd. 2) Nomb. XIX, 22; cf. Lév. XXII, 4—7.

3) «Hic dicitur pollutus anima, qui intus gestat suam immunditiem : quemadmodum nos gallice loquimur *Pollu en sa personne.*»

4) «Quis enim est pollutus in anima, id est in morte hominis, nisi Judaicus populus, qui mediatorem Dei et hominum Jesum Christum occidit, et eumdem nunc iste blasphemare non desinit?»

5) «Immundus autem in anima dicebatur, qui corpus hominis mortui attigerat.»

Maurer, Ewald, Umbreit, Hitzig, Reinke, Reuss, Keil, Wellhausen, etc.). L'expression טָמֵא־נֶפֶשׁ équivaut à טָמֵא לְנֶפֶשׁ[1] qui est une abréviation des expressions טָמֵא לְנֶפֶשׁ אָדָם[2] ou לְנֶפֶשׁ מֵת[3] (souillé par une נֶפֶשׁ d'homme, ou de mort; ou bien encore בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת[4], par le נֶפֶשׁ de l'homme qui est mort). נֶפֶשׁ n'est donc pas le cadavre proprement dit. On parlait du reste de נֶפֶשׁ חָי[5]. Ce mot signifie : la respiration, l'haleine, le souffle vital quand il est insufflé[6] et, d'autre part, le souffle de mort, quand il s'exhale[7]. Par extension encore, ce n'est pas seulement le dernier soupir que rend l'homme au moment de quitter la terre, mais, en quelque sorte, le dégagement graduel de la chaleur du corps que la vie vient d'abandonner. D'où enfin, comme sens général, le cadavre lui-même[8].

Les Juifs eurent l'horreur du cadavre. L'impureté provenant de son contact était une des plus fortes, si bien que le prêtre en fonctions[9] ou celui qui avait fait le vœu de naziréat[10] ne pouvait pas même assister à la mort d'un père ou d'une mère. Les particuliers étaient exclus de la participation à la Pâque, et devaient renvoyer la célébration de la fête au mois suivant[11]. L'impureté résultant du contact direct du

1) Nomb. v, 2; ix, 10; etc.
2) Nomb. ix, 6. 7.
3) Lév. xxi, 11; Nomb. vi, 6.
4) Nomb. xix, 13.
5) Job xii, 10. 6) Gen. ii, 7.
7) Esaïe iii, 20.
8) Ainsi p. ex. Lév. xxi, 1 (cf. xxii, 4) où nous avons la même expression que dans Aggée.
9) Lév. xxi, 10—12; cf. Ezéch. xliv, 25.
10) Nomb. vi, 6. 7.
11) Nomb. ix, 6 et ss.

cadavre durait sept jours[1] et ne pouvait être enlevée que par l'eau de purification faite avec les cendres d'une vache rousse. Il en était de même de la maison mortuaire et de tout objet qui s'était trouvé dans le voisinage du décédé. Mais le contact indirect, c'est-à-dire le contact d'un homme ou d'un objet qui lui-même avait touché le mort, ne souillait que jusqu'au soir[2].

Nous croyons intéressant, à propos de ce verset, de rappeler le passage suivant d'Ezéchiel[3], daté de la vingt-cinquième année de l'exil (573), quatorze ans après la ruine de la ville[4] : « C'est ici le lieu de mon trône, le lieu où je poserai la plante de mes pieds; j'y habiterai éternellement au milieu des enfants d'Israël. La maison d'Israël et ses rois ne souilleront plus mon saint nom par leurs prostitutions, ni leurs hauts lieux par les cadavres de leurs rois [וּבִפְגְרֵי מַלְכֵיהֶם בָּמוֹתָם]. Ils confondaient leur seuil avec mon seuil, mettaient leurs poteaux à côté de mes poteaux[5], et il n'y avait qu'un mur entre moi et eux[6]; ils ont ainsi souillé mon saint nom par les abominations qu'ils ont commises : c'est pourquoi je les ai consumés dans ma colère. Maintenant ils éloigneront de moi leurs prostitutions et les cadavres de leurs rois, [עַתָּה יִרְחֲקוּ .... וּפִגְרֵי מַלְכֵיהֶם מִמֶּנִּי] et

1) Nomb. XIX, 11—22; cf. Ezéch. XLIV, 26.

2) Lév. XXII, 4—7.

3) Ezéch. XLIII, 7—9.

4) Ezéch. XL, 1.

5) מָוֹתָה — qu'il faut peut-être rapprocher du mot צֲעָצָעִים, objet statuaire — indique le poteau servant à marquer une tombe, une sorte de monument funéraire.

6) Voilà qui compromet singulièrement l'usage chrétien d'ensevelir les morts, même les morts illustres, dans les églises ou dans les cimetières attenants aux églises!

j'habiterai éternellement au milieu d'eux.» F. de Saulcy[1], en raison de ces versets, suppose que, jusqu'à la prise de Jérusalem par Nabucodonosor, les tombeaux de David et de sa dynastie furent sur la montagne sainte; Ezéchiel, qui prophétisait pendant la captivité, en fit un des plus grands griefs de Jaheweh contre son peuple. Celui-ci, lorsqu'il revint de Babylone pour reconstruire le temple, n'eut garde d'oublier ce reproche du prophète. Dès lors rien d'étonnant que la translation des tombes royales ait été ordonnée et exécutée. L'emplacement choisi serait vraisemblablement celui occupé aujourd'hui par le splendide monument connu sous le nom de Tombeaux des Rois, à 800 mètres des murailles, au nord de Jérusalem. Cet édifice aurait pu être commencé en 520, à l'arrivée de Zorobabel, mais plus probablement encore, en 397, à l'arrivée d'Esdras. Sans nous prononcer sur cette dernière question, ce qui nous écarterait de notre sujet, observons que le Talmud a gardé la tradition d'un crâne trouvé sous l'autel[2]. Il y a là en tout cas la marque d'une préoccupation nouvelle, qui n'existait pas avant l'exil, témoin le verset 8, cité ci-dessus. L'horreur du cadavre et la crainte de la souillure sont vraisemblablement un emprunt fait au mazdéïsme.

Dans la religion de Zoroastre, la contamination matérielle la plus grave est également celle que l'on contracte en touchant un cadavre. La mort livre le corps de l'homme à Angro-Mainyus : une Druje[3] spé-

1) *Sept siècles de l'histoire judaïque,* Paris 1874, p. 32, 33.
2) Voir ci-après.
3) Démons femelles auxiliaires et ministres d'Angro-Mainyus.

ciale, la redoutable Naçus[1], s'empare aussitôt du corps qui vient de cesser de vivre[2] : de là, elle s'élance sous la forme d'une mouche[3] sur tous ceux qui touchent le cadavre[4], ou même s'approchent de lui[5]; elle les couvre de souillures. On devait, à l'instant, éloigner de la maison mortuaire le feu et les instruments du sacrifice[6]. Le foyer devait rester sans flamme pendant neuf nuits en hiver[7], pendant un mois entier dans la saison chaude[8]. De nombreuses et longues purifications pouvaient seules nettoyer l'homme contaminé[9]. La loi prescrivait des prières[10], des conjurations[11], l'usage du *gômêz* (urine de vache) et des ablutions[12]. Ce n'étaient pas seulement les hommes[13], mais les chemins par où on avait transporté le cadavre[14], les vêtements[15], le bois[16], les grains et les fourrages[17], les ustensiles[18], les maisons[19], qui pouvaient être entachés de souillure. Et il fallait les purifier. Il en était de même de la terre[20],

1) Vendîdâd, VII, 3. 4.
2) Id. VII, 1—5.
3) Id. VII, 3. 4.
4) Id. V, 83 et ss.; VII, 7 et ss.; IX, 167 et ss.
5) Id. V, 83—100; VII, 7—24.
6) Id. V, 123—128.
7) Id. V, 129—135.
8) Id. V, 129—135.
9) Id. VIII, 111—228, 271 et ss.; IX, 31—145; XII, 1—65; XIX, 67—84.
10) Id. IX, 167—172.
11) Id. X, 1—31.
12) Id. VIII, 35—72; IX, 12—36.
13) Id. VIII, 111—228; cf. la note 9.
14) Id. VIII, 38—63.
15) Id. V, 161—178; VII, 26—55.
16) Id. VII, 72—82.
17) Id. VII, 83—92.
18) Id. VII, 183—188.
19) Id. VIII, 1—10; 64.
20) Id. VI, 1—53; VII, 122—148; XI, 1 et ss.

de l'eau[1], du feu[2], en un mot, de tous les objets[3], quels qu'ils fussent[4]. L'Inde était moins sévère[5].

יִטְמָא «il sera souillé». Nous avons traduit «oui», par analogie avec la réponse précédente: «non». L'hébreu, n'ayant pas de particule affirmative, répétait, comme le latin, le verbe principal.

Voici ce que le Talmud dit au sujet de cette parabole : «On a dit là-bas (à Babylone) : le prophète Hagaï a posé aux prêtres deux questions, et ils ont répondu à l'une d'elles comme il faut (sans erreur), non à l'autre. Il dit d'abord[6] : *Si un homme porte de la chair de consécration dans un pan de son vêtement, et qu'avec un pan il touche du pain, ou un mets cuit, ou du vin, ou de l'huile, ou un objet à manger quelconque, un de ces comestibles en sera-t-il sanctifié? Et les prêtres répondirent et dirent : Non.* Or, le «coin de vêtement» n'est forcément atteint qu'au premier degré (il ne l'est que par un contact direct); la «chair consacrée» forme le second degré; le «pain» ou «le mets» est un troisième degré; «le vin ou l'huile, ou un objet à manger quelconque» forme le quatrième degré; et y a-t-il un quatrième degré pour les saintetés? Comme «les prêtres répondirent : non», ils n'ont pas répondu correctement, car ce quatrième

1) Id. VI, 54—84; XI, 1 et ss.

2) Id. VIII, 229—246; XI, 1—3.

3) Id. XI, 1—41.

4) cf. *Avesta, Livre sacré des sectateurs de Zoroastre*, traduit du texte par C. de Harlez. Liège 1875. Tome I. Introduction, p. 63 et 64. — Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, V, p. 402. — *The Sacred books of the East*, . . . edited by F. Max Müller. *The Zend-Avesta*, translated by James Darmesteter. Oxford 1880. Introduction, p. LXXXVI et ss.

5) Manou, V, 114 et ss.

6) Agg. II, 12.

degré existe à cet égard. Puis[1] : *Alors Haggée dit : si celui qui est souillé par un mort touche une de ces choses, ne seront-elles pas souillées? Et les prêtres répondirent et dirent : Oui, elles seront souillées.* Sur cette question du prophète, ils ont bien répondu (puisqu'aux termes du Lévitique VII, 19, *la chair qui a touché à quelque impureté ne devra pas être mangée*; donc, le troisième degré — comme c'est ici le cas — est prévu par la loi comme impur). Au contraire, selon R. Jérémie ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, la question a été posée par Haggée avant la décision prise par les rabbins, d'admettre qu'il y a propagation d'impureté jusqu'au quatrième degré pour la consécration (selon lui donc, ils ont bien répondu même à la première question). Pourquoi alors le texte biblique met-il dans la bouche d'Haggée[2] des paroles de blâme contre les prêtres? Il ressemblait seulement à celui qui réprimande ses compagnons ou les gens de sa maison, pour les stimuler (sans qu'ils aient mal répondu). Qu'est-ce donc qui faisait dire à Haggée : *Ce qu'ils m'offrent ici est souillé*? (Pourquoi ce blâme?) C'est conforme à ce que dit ailleurs[3] R. Simon ben Zabdaï (pour justifier une réprimande d'apparence injuste) : on s'aperçut de l'impureté survenue au temple par la trouvaille du crâne d'Arnon le Jébusite, sous l'autel. R. Aḥa au nom de R. Aba b. Cahana dit : Le prophète leur reprocha de n'être très au courant qu'en fait d'impuretés relatives au mouvement (par l'action de

1) Agg. II, 13.

2) Agg. II, 14.

3) J. tr. Pesahim, IX, 1 (Trad. Schwab V, p. 136); Nedarim, VI, 8 [f. 39 *d*]; Synhédrin I, 2 [f. 18 *d*].

remuer), non de celles qui résultent de la superposition[1] (si les couvertures servent de séparation). Ainsi, en disant : *Si un homme porte de la chair de sainteté*, Haggée demanda aux prêtres si quelqu'un, impur du contact d'un mort, rend impur par mouvement. « Les prêtres répondirent et dirent : non »; ils répondirent en ceci avec justesse, puisque en effet un individu qui est impur par un mort ne propage pas l'impureté par mouvement. Puis, le prophète leur demanda : Est-ce que celui qui est impur d'un mort propage l'impureté par superposition? « Les prêtres répondirent et dirent : « oui, il sera impur. » En cela, ils n'ont pas répondu exactement, car l'homme impur du contact d'un mort ne propage pas l'impureté de la dite façon. R. Tanḥouma ou R. Pinḥas dit au nom de R. Lévi : le prophète les interrogea sur la valeur qu'il faut attacher au cinquième degré d'impureté concernant les saintetés, en disant : « si un homme porte de la chair de sainteté dans un coin de son vêtement »; or ce « coin de vêtement » est forcément au premier degré de l'impureté; « la chair de sainteté » sera au second degré; « le pain ou le mets cuit » sera au troisième degré; « le vin ou l'huile » représentera le quatrième degré; enfin « un objet à manger quelconque » qui y toucherait serait au cinquième degré, et il leur demande si un tel degré est applicable aux saintetés? Sur quoi « les prêtres répondirent et dirent : non »; leur réponse était juste, puisque en effet on ne pousse pas jusqu'au cinquième degré, même pour les saintetés. Pourquoi alors le texte biblique fait-il adresser

1) Mischna tr. Zabim v, 2.

par Haggée aux prêtres des paroles de blâme? Il ressemblait à celui qui réprimande ses compagnons, ou les gens de sa maison pour les stimuler. Pour quel motif donc Haggée dit-il : *Ce qu'ils m'offrent ici est souillé*? (Pourquoi ce blâme?) C'est conforme à ce que dit ailleurs R. Simon b. Zabdaï : on aperçut de l'impureté survenue au temple, en trouvant le crâne d'Arnon le Jébusite sous l'autel! »[1]

14. Alors Aggée reprit et dit : Tel est ce peuple, telle est cette nation à mes yeux, dit Jaheweh, telles sont toutes les œuvres de leurs mains; même ce qu'ils m'offrent ici est souillé!

Après avoir exposé la parabole, l'auteur en donne l'application. On y distinguera deux moments : premièrement l'application proprement dite, qui va jusqu'à l'athna'h; elle ne spécifie rien. Secondement un cas spécial de la souillure du peuple, cas fort important au point de vue lévitique. Les deux phrases sont cependant intimement liées l'une à l'autre par le sens.

חַגַּי, mot qui appartient au Rédacteur final[2].

כֵּן ···· וְכֵן « ainsi . . . tel est » se rapportent l'un et l'autre à la parabole dans son ensemble, et non chacun à une des deux questions posées aux prêtres.

הַגּוֹי הַזֶּה « cette nation ». גּוֹי est le mot employé de préférence pour indiquer les nations païennes[3]. Il s'ensuit que le nom de יְהוָה ne lui est jamais ajouté : on dira par contre עַם יְהוָה. On se sert cependant parfois

1) Sota v, 2 (Trad. Schwab VII, p. 284, 285).

2) cf. Introd.

3) Deut. XXVIII, 36; XLIX, 50; I Rois XVIII, 10; Esaïe XIV, 32; XVIII, 2; Jér. XXV, 12; Soph. II, 5; etc.

de גּוֹי pour indiquer Israël[1]. Chez Aggée, ce mot n'est employé que dans ce seul passage, et plusieurs commentateurs (Hitzig, Reinke, Kœhler, etc.) croient que ce n'est pas au hasard, l'auteur ayant voulu signifier que le peuple choisi se conduisait comme un peuple païen. Cette supposition aurait une certaine valeur sans la répétition des synonymes : ce n'est plus, dès lors, qu'une expression empruntée au langage poétique[2] et nécessitée par la duplication de l'idée. Keil verrait tout au plus percer le blâme dans le pronom démonstratif הַזֶּה «*cette* nation»; mais alors le même mépris serait attaché au mot הָעָם qui est également suivi du pronom. Böhme[3] dit que כֵּן הָעָם־הַזֶּה וְ est de trop. Au verset 7 il avait déjà changé גּוֹיִם en עַמִּים.

לְפָנַי, littéralement : «devant ma face», ici dans le sens de «à mes yeux» c'est-à-dire : «à mon point de vue, tel que je considère les choses.» Les Juifs qui s'excusaient pensaient naturellement tout autrement.

מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם «les œuvres de leurs mains». Ce n'est pas seulement la culture du sol et le travail manuel proprement dit, mais, en général, toute sorte de travail, par exemple, l'élevage des animaux domestiques, dont quelques-uns étaient destinés aux sacrifices.

Cherchons maintenant à saisir le sens de la parabole. Israël ressemble d'une part à un homme qui porte de la viande consacrée dans le pan de son vêtement, d'autre part à quelqu'un qui s'est rendu impur

1) Gen. xii, 2; Deut. xxxii, 28; Jos. iii, 17; iv, 1; x, 13; II Sam. vii, 23; Esaïe i, 4; etc.

2) cf. Soph. ii, 9.

3) *Zu Maleachi und Haggai,* dans le «Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft» de B. Stade, Giessen 1887, p. 215.

par le contact d'un cadavre. Le vêtement, c'est la terre habitée par les Juifs; le pan du vêtement où se trouve la chair consacrée, c'est Jérusalem, la ville sainte, que Jaheweh a promis de bénir abondamment; là est l'autel des sacrifices[1]. Ce n'est pas le sanctuaire (Reinke, Kœhler, Keil, etc.), mot qui peut prêter à équivoque, car, d'après A[2], le temple vient seulement d'être fondé[2]. De même qu'aucune matière alimentaire, ni pain, ni mets cuit, ni vin, ni huile, ne peut recevoir de consécration de seconde main, ainsi en est-il des produits du sol. La présence de l'autel sanctifie, il est vrai, *la terre* qui le porte; mais la terre ne peut pas communiquer au-delà la consécration qu'elle a elle-même reçue. Les semences, les cultures et les élevages de bestiaux, faits par les Israélites, ne reçoivent donc aucune consécration, d'où aucune bénédiction entraînant la fertilité; mais ils ne reçoivent aussi, par ce fait, aucune malédiction. La présence de l'autel est ipso facto sans influence. Cependant — l'expérience et la réalité ne le montrent que trop — une malédiction de fait règne sur tout ce qu'entreprennent les Juifs. D'où provient-elle? De ce que tout ce qui sert à l'alimentation est souillé et, par cela même, maudit! *Les Juifs* sont impurs et communiquent à tout, partout, leur impureté. Non pas une fois, mais sans cesse ils sont en contact avec un cadavre! Ce cadavre, c'est le temple de Jaheweh en ruines, le sanctuaire dont les fondations n'avaient pas encore été jetées avant ce jour. Voilà ce qui souille les cultivateurs et les travailleurs! Voilà ce

1) Esdras III, 3; voir Introd., chap. VIII, § 7; cf. VI, § 1.
2) Agg. II, 18.

qui entraîne la malédiction sur tout ce que touchent leurs mains impures! Cultures, ensemencements, élevages, rien ne peut prospérer tant que le sanctuaire n'est pas bâti, c'est-à-dire, tant que le cadavre n'est pas éloigné : l'autel seul est insuffisant.

Ce qui souille Israël, ce n'est pas, à proprement parler, l'indifférence religieuse (Reinke), la négligence en ce qui concerne les travaux de reconstruction (Kœhler, Keil, etc.). Le rapport entre les termes de la comparaison est plus intime : ce qui rend Israël impur, c'est le fait même de se trouver en contact avec les ruines du temple de Salomon. Sans doute, le prophète en veut aussi à la négligence du peuple, puisque cette négligence est une des causes pour lesquelles le temple n'est pas encore relevé; mais cette pensée n'est contenue qu'indirectement dans la parabole.

La malédiction que le peuple impur s'est attirée ne pèse pas seulement sur ce qui sert à la nourriture et à l'entretien journalier : elle pèse sur tout, elle s'étend partout. Les sacrifices eux-mêmes, destinés à racheter les péchés et à effacer les impuretés, sont impurs, souillés et, par conséquent, n'ont nulle valeur devant Jaheweh. C'est ce qu'indique la conjonction placée devant le relatif וַאֲשֶׁר; elle a ici le sens intensif[1]. Nous avons traduit : « même ce qu'ils m'offrent ici est souillé ».

יַקְרִיבוּ, littéralement : « ils font approcher », terme qui désigne la présentation du sacrifice[2], d'où קָרְבָּן, מַקְרֵב, מַקְרֵבָן, قُرْبَان « sacrifice[3] ».

1) Preiswerk, *op. cit.*, § 606, 1, *a*.
2) Comp. Lév. I, 14; III, 3; Nomb. VII, 19; XVI, 35; etc.
3) cf. Marc VII, 11, κορβᾶν.

שָׁם « là, ici » désigne non la montagne sur laquelle se trouvait l'autel (Reinke), mais l'autel des sacrifices lui-même (Keil, Wellhausen[1], etc.), construit la première année de Darius[2]. Cet adverbe témoigne que le prophète faisait son discours près de cet autel, devant le peuple réuni probablement pour le sacrifice solennel qui accompagnait la cérémonie de la fondation du temple.

Si les sacrifices eux-mêmes sont impurs, ce n'est pas parce que ceux qui les offrent demeurent dans leurs sentiments impurs (Reinke). C'est vouloir trouver trop de spiritualisme dans un prophète sacerdotal et légaliste. La raison n'est pas difficile à trouver. C'est tout simplement parce que les dons, en arrivant sur l'emplacement du temple, se souillaient de première main, directement au contact des ruines, image d'un cadavre. Nous nous séparons en cela des autres interprètes. Toute autre explication serait spécieuse, car la loi lévitique demande l'acte extérieur et non le sentiment. Si l'impur souille tout ce qu'il touche, il va de soi qu'il souille toujours, mais de seconde main, la victime ou le don qu'il apporte sur l'autel : il lui transmet ainsi la faute à expier; mais si la victime est elle-même impure, si le don est souillé de première main, les conditions sont changées. La victime ne peut plus se charger de la faute du coupable et l'expier à sa place : impure, elle ne saurait assumer une seconde impureté; elle est impropre au sacrifice. C'était là le cas des Juifs. Désirent-ils le retour de la prospérité? il faut qu'ils

1) *Op. cit.*, p. 171.
2) Introd., chap. VIII, § 7; cf. VI, § 1.

éloignent le cadavre, cause de leur impureté : il faut qu'ils reconstruisent le temple. Désirent-ils que leurs sacrifices soient agréés? il faut qu'ils mettent leurs dons à l'abri de la souillure lévitique : il faut qu'ils reconstruisent le temple. C'est là évidemment la conclusion à laquelle voulait arriver l'auteur.

Après μιανθήσεται *(contaminabitur)*, les Septante ajoutent la phrase suivante qui n'a rien à faire ici : ἕνεκεν τῶν λημμάτων αὐτῶν τῶν ὀρθρινῶν, ὀδυνηθήσονται ἀπὸ προσώπου πόνων αὐτῶν, καὶ ἐμισεῖτε ἐν πύλαις ἐλέγχοντας. Jérôme la rend comme suit, après avoir remarqué qu'elle ne se trouve ni dans le texte hébreu, ni chez les interprètes (cf. Cyrille) : «propter munera eorum matutina dolebunt a facie laborum suorum, et aderatis in portis arguentem.» Le dernier membre de cette phrase se retrouve dans Amos[1].

Tous les critiques reconnaissent que ce verset contient un blâme à l'adresse des Juifs : ils l'expliquent cependant de façons très diverses.

Théodore de Mopsueste sépare les versets 10 à 14 de 15 à 19 et donne comme sens du premier groupe, que le prophète veut blâmer les Israélites parce qu'ils saisissent les vases sacrés ἀμελῶς καὶ προχείρως καὶ οὐ μετὰ τοῦ προσήκοντος δέους.

Jérôme, Calmet, Rosenmüller, et d'autres, disent que le peuple est impur comme quelqu'un qui s'est souillé au contact d'un mort, et qu'il n'est pas délivré de cette impureté malgré les sacrifices qu'il apporte à Jaheweh.

Oecolampade dit : « Vestis vel ala vestis intermedia, res est quae avertit immunditiam. Tali vesti compara-

1) Amos v, 10.

tur aedificatio templi, et observatio praecepti divini. Quia sicut vestis intermedia rem contactam facit non pollui, ita et aedificatio templi, et observatio praecepti fecisset omnia munda et prospera Judaeis. Propheta autem propositum suum non adaptat ad primam partem interrogationis, sed ad secundam, dicens : Sic populus iste et gens ista coram me, et omne opus manuum, et quod offerunt pollutum est. Hoc est : Populus iste est sicut homo pollutus, et nullo panno obvolutus, qui impurat quicquid tangit. » Opinion insoutenable. Plus loin[1] nous lisons cette phrase : « Locutus est sacerdotibus, illos de avaritia taxans. »

Calvin dit : « Hactenus populum hortatus est ad aedificandum templum; nunc hortatur, ut pure aedificet, nec putet se defunctum esse, ubi templi superficies fulgebit in oculis hominum : quia Deus aliud quaerat. Non dubium ergo mihi est quin propheta hic populum ad spiritualem Dei cultum velit attollere. Oportuit quidem sedulo templum aedificari, sed spectandus etiam fuit finis : quia Deus nunquam moratus est externas caeremonias, neque etiam illo aedificio oblectatus fuit, quemadmodum homines libenter habitant in splendidis aedificiis. Quum perperam Deo affigerent crassos istos affectus Judaei, propheta hic ostendit quorsum tam severe hactenus praeceperit de templo aedificando, nempe ut Deus pure et sancte illic coleretur. Iterum repetam quod dixi, ut familiarior sit explicatio : quum populus negligeret templi structuram, hinc delecta fuit impietas, et contemptus divini cultus. » Poursuivant cette idée, Calvin applique à notre pas-

1) Comment. sur II, 21.

sage des citations d'auteurs profanes : « Non bene caelestis impia dextra colit[1]. »

« Qu'onques la main du meschant execrable
Aux dieux n'offrit sacrifice agréable. »

Par contre, ce qu'ils demandent c'est :

« Compositum ius, fasque animi, sanctosque recessus
Mentis, et incoctum generoso pectus honesto[2]. »

« Une rondeur et droiture équitable,
Un esprit sainct, rassis et vertueux,
Un cœur non feint, et le désir semblable,
Et de tout bien et vertu désireux. »

Maurer (cf. Cyrille, Théodoret, Osiander et la plupart des anciens commentateurs) explique ainsi : Vous ressemblez à un homme qui porte de la chair consacrée dans le pan de son vêtement; c'est-à-dire, votre façon d'agir est en général sainte; mais de ce que votre façon d'agir est en général sainte, cela ne suffit pas pour ôter la souillure dont vous vous couvrez en laissant le temple de Jaheweh en ruines : bien plus, cette seule souillure rend votre conduite entière impure aux yeux de Jaheweh. Ainsi vous ressemblez à un homme souillé par le contact d'un mort : il rend impur tout ce qu'il touche.

Selon Ewald la pensée est la suivante : La pureté et la sainteté ne se communiquent pas par un contact extérieur, mais bien l'impureté. Elle se répand sur tout ce qu'elle touche. Voilà pourquoi Israël doit commencer par être lui-même pur s'il désire que tout ce qu'il en-

1) Ovid. *Heroides* VII, 130.

2) A. Persii Flacci *Satirarum liber*. Ex recensione C. F. Hermanni. Lipsiae 1881. Sat. II, 73.

treprend, qu'il récolte, qu'il offre en sacrifice, soit considéré par Dieu comme pur et bon.

D'après Kuenen[1] la morale de la parabole serait la suivante : les sacrifices du peuple impur, étant eux-mêmes impurs, ne sont pas acceptables. Wellhausen remarque que c'est trop vague. Cependant l'idée est juste.

Wellhausen[2] dit : La vie profane vous contamine de telle sorte que le peu de sainteté dont vous faites preuve n'a aucun effet; le banal l'emporte et anéantit le minimum de culte. Ainsi, un peu plus de sainteté! Avant tout il faut achever sans délais le temple.

Nous ne nous arrêterons pas à critiquer chacune de ces opinions : l'explication que nous avons donnée en est la meilleure des réfutations. Le défaut capital de tous ces critiques est de n'avoir envisagé la question que sous une seule de ses faces : le verset 12 est complètement laissé de côté, ou n'entre dans leurs raisonnements que comme une incidente négligeable. Puis ils prennent comme opposés les mots saints [קָדוֹשׁ] et impur [טָמֵא], tandis que l'opposé de saint est : [חל] profane[3]. טָמֵא, impur, est l'opposé de טָהוֹר, pur[4] (cf. Kœhler, Reinke et d'autres).

C) Les malédictions passées.

[II, 15—17.]

15. Mais maintenant considérez l'avenir à partir d'aujourd'hui! Avant qu'on eût mis pierre sur pierre au temple

1) *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A. T.*, trad. allem. de C. Th. Müller. Leipzig 1892, 2e part., p. 385.
2) *Op. cit.*, p. 171. 3) Lév. x, 10. 4) cf. Eccl. IX, 2.

de Jaheweh, [16] venait-on alors à un tas de vingt boisseaux, il n'y en avait que dix; venait-on à la cuve pour puiser cinquante mesures, il n'y en avait que vingt.

Après avoir dit, d'une façon générale, que la malédiction avait pesé sur Israël (v. 14) à cause du temple qui n'était pas fondé (v. 15), le prophète explique en quoi consistait cette malédiction (v. 16) et de quels moyens Jaheweh s'était servi pour punir (v. 17). Il constate enfin que, malgré l'épreuve, le peuple n'était pas revenu à de meilleurs sentiments jusqu'à ce jour.

וְעַתָּה «mais maintenant». וְ est adversatif. Le passé était maudit, mais maintenant viendra la bénédiction.

שִׂימוּ־נָא לְבַבְכֶם, littéralement : placez (dirigez) votre cœur (votre attention). Plusieurs interprètes complètent l'expression par les mots de la phrase correspondante de A[1], עַל־דַּרְכֵיכֶם[1] «sur vos voies» (Rosenmüller, Scheibel, Philippson, etc.), d'où le sens suivant : prenez garde à ce que vous avez fait. Mais ceci n'est pas exact (Reinke, Keil), car les Israélites, tout en considérant, il est vrai, ce qu'ils ont fait, doivent porter leurs regards vers ce que Dieu fera (cf. Calvin «Id est : considerate id quod dicturus sum»), c'est-à-dire la bénédiction prochaine et non pas, comme presque tous les commentateurs, vers ce que Dieu a fait, soit sa malédiction. Cette phrase se rapporte non au passé (Reuss, Reinke, Keil, etc. etc.), mais à l'avenir.

מִן־הַיּוֹם הַזֶּה וָמָעְלָה signifie littéralement «depuis ce jour-là et au delà», au delà vers l'avenir et non pas «antérieurement à ce jour» (Reuss, etc.), «depuis ce jour et en remontant le passé» (van Hoonacker[2]); מִן־הַיּוֹם הַזֶּה

1) Agg. 1, 5; 7. 2) *Zorobabel et le second temple*, p. 78.

c'est à partir du vingt-quatrième jour du neuvième mois, jour de la fondation du temple[1], moment d'intersection entre le passé qui était maudit et l'avenir [וָמָעְלָה] qui sera béni. יום ne signifie pas ici «une période» un temps mal défini (Hitzig, Reinke), mais au contraire, un jour, une date bien fixe. מַעְלָה, adverbe מַעַל avec le ה local[2], signifie littéralement «au delà», mais au delà vers l'avenir, en progressant, non en reculant[3]. Ainsi Wellhausen[4]. Il ajoute, à bon droit, que cet adverbe a le même sens ici et au verset 18. Nous retrouvons la même expression dans Samuel[5] : impossible de la rapporter au passé : «L'esprit de Jaheweh saisit David (après son onction) מֵהַיּוֹם הַהוּא וָמָעְלָה, à partir de ce jour et dans la suite.» Comparez aussi l'expression équivalente : מֵהַיּוֹם הַהוּא וָהָלְאָה[6]. La phrase suivante מְטֶרֶם וגו׳, après l'athna'h ne dépend pas du commencement du verset. L'auteur n'engage pas ses auditeurs à considérer ce qui s'était passé avant la fondation du temple (ainsi tous les commentateurs) : l'adverbe מַעְלָה ne supporte pas ce sens. L'athna'h équivaut ici à un point (ainsi Wellhausen[7]). Après lui commence une nouvelle phrase qui se poursuit dans le verset 16. «Avant qu'on eût mis pierre sur pierre au temple de Jaheweh, il se passait telle et telle chose.» Il en ré-

1) cf. Agg. II, 18.

2) Preiswerk, *op. cit.*, § 314, 315.

3) cf. Ex. XXX, 14; XXXVIII, 26; Lév. XXVII, 7; Nomb. I, 3 et ss.; III, 15; IV, 3; XIV, 29; XXVI, 2, 4; I Chr. XXIII, 3; II Chr. XXV, 5; XXXI, 16; Esdras III, 8; etc. dans le sens de «tant d'années et au dessus». — Deut. XXVIII, 43, dans le sens de «toujours plus».

4) *Op. cit.*, p. 171.

5) I Sam. XVI, 13; cf. XXX, 25.

6) I Sam. XVIII, 9.

7) cf. *op. cit.*, p. 38.

sulte que la première partie du verset 15 coupe le développement successif [15*b*—17] ou, plus exactement, doit être considérée comme un hors-d'œuvre, nullement nécessaire, en quelque sorte comme un refrain introduit probablement par le Rédacteur final, sur le modèle des expressions analogues de A[1]. La réponse à cette invitation du prophète (répétée au verset 18) ne se trouve qu'à la dernière ligne du fragment : «A partir d'aujourd'hui je bénirai.» Et c'est là ce que les Juifs devaient considérer : la bénédiction prochaine, bénédiction qui commence théoriquement le jour même, parce que le cadavre qui souillait tout (le temple de Salomon en ruines) est éloigné et l'impureté disparaît. En réalité cette bénédiction ne sera visible qu'aux prochaines récoltes. Les faits, hélas! nous l'avons vu dans A[1], ne répondirent ni aux promesses, ni aux espérances conçues. Wellhausen considère les versets 15*b* à 19 comme une parenthèse[1] : c'est à peu près notre point de vue, surtout en ce qui concerne l'interprétation du verset 15.

מִטֶּרֶם שׂוּם, adverbe composé, suivi de l'infinitif, littéralement «avant le fait de mettre». On a donc commencé les travaux. L'expression שׂוּם־אֶבֶן אֶל־אֶבֶן « mettre pierre sur pierre», ne détermine rien par elle-même; mais le verset 18 nous indique que ces travaux furent ceux de la fondation première de l'édifice, non la continuation d'anciens travaux délaissés.

הֵיכָל, le temple, le sanctuaire. A[2] emploie ce mot tandis qu'A[1] se sert de l'expression בֵּית יְהוָה.

Le temps qui précède la fondation du temple — le

1) *Op. cit.*, p. 171.

vingt-quatrième jour du neuvième mois — n'est pas autrement déterminé. Calvin dit : «Hoc est, ab eo die quo coepi vos hortari ad aedificandum templum.» Les mauvaises récoltes dont l'auteur va parler peuvent dater non seulement d'une année, mais de plusieurs.

מִהְיוֹתָם est traduit très différemment, soit dans les anciennes versions, soit chez les commentateurs. Les Targums sont littéraux. — Les Septante, au lieu de considérer le son «*mi*» comme מִן préfixe, ont lu מִי, pronom interrogatif, et traduisent τίνες ἦτε, ὅτε, d'où l'Itala *qui eratis, cum.* Qui étiez-vous, quand? . . . Observez, en outre, que le suffixe est à la troisième et non à la seconde personne du pluriel. — La Vulgate ne sépare pas ce mot du participe qui suit [בָּא] et traduit : *cum accederetis ad* . . . De même la Peschitta ܡܢ ܕܐܬܝܬܘܢ ܗܘܝܬܘܢ ܠܘܬ ܟܘܪܐ. De même Burk, Scheibel, Ewald : «so oft man zu einem Getreidehaufen kam». Littéralement : «au être eux venant, etc.» Eux, c'est-à-dire, les Juifs. On a objecté qu'après un suffixe au pluriel on serait en droit de s'attendre à un prédicat au pluriel [בָּאִים au lieu de בָּא]. L'observation est juste; cependant, l'attribut se met quelquefois au singulier[1] dans un sens distributif, pour s'appliquer à chaque individu qui est contenu dans le sujet pluriel[2], sens qui conviendrait fort bien ici. On a aussi objecté qu'il y aurait un changement trop brusque de personnes — ici la troisième, ensuite la seconde — (Reinke); mais on pourrait légitimer cet emploi, car c'est par la troisième personne que l'on exprime le pronom indéterminé

1) Preiswerk, *op. cit.,* § 466, *b.*
2) Par ex. Nomb. xxiv, 9.

« on »[1]. Une objection plus sérieuse est dans le sens donné à la particule préfixe מִן. En général c'est בְּ qui est employé pour signifier « lorsque, quand » etc.[2] — D'autres commentateurs prennent le suffixe ם dans le sens neutre. Ainsi Mark « antequam essent vel fierent ista », avant que ces choses arrivassent, c'est-à-dire, avant que l'on eût mis pierre sur pierre au temple de Jaheweh (cf. Rückert, Keil, etc.). Il s'ensuit qu'une nouvelle phrase commence avec le participe בָּא. Mais le neutre s'exprime en général par le féminin et non par le masculin.

La plupart des commentateurs modernes (Hitzig, Kœhler, Reinke, Reuss, etc.) sous-entendent le mot יָמִים (jours), ce qui donne le même sens que chez Keil, Rückert, etc., tout en satisfaisant la grammaire. Le sens littéral est donc le suivant : « pendant le être eux ces jours » ou pendant ce temps-là (Reuss), ou bien enfin, tout simplement « alors ». Le préfixe מִן est comme l'écho du même préfixe dans מִטֶּרֶם (verset 15). מִהְיוֹתָם répète donc, tout en l'accentuant, l'idée exprimée à la fin du verset 15 : Avant qu'on eût mis pierre sur pierre au temple de Jaheweh, pendant ce temps-là, soit pendant toute l'époque indéterminée durant laquelle le temple avait été laissé en ruines, et pendant ce temps-là seulement. מִהְיוֹתָם n'embrasse pas, cela va sans dire, une période qu'il faut parcourir à reculons (ainsi tous les critiques) : nous avons déjà donné nos raisons dans

1) Preiswerk, *op. cit.*, § 597.

2) Preiswerk, *op. cit.*, § 505, 1; cf. בִּהְיוֹתָם Gen. IV, 8; XXXIV, 25; Lév. XXVI, 44; I Sam. II, 27; Ps. CV, 2; — בִּהְיוֹתוֹ I Rois XII, 6; Esaïe LV, 6; Jér. XXXIX, 15; etc. Le seul exemple avec מִן préfixe (Esaïe XLIX, 6) n'a pas ce sens.

le verset précédent. — Wellhausen[1] suppose ce mot corrompu, mais il n'en donne pas la correction.

עֲרֵמָה « tas ». Ordinairement un tas de gerbes, ou la gerbe elle-même[2]; mais quelquefois aussi un tas de produits quelconques[3]. Comparez les mots עֹמֶר[4] et עֳמִיר[5] probablement une métathèse de עֲרֵמָה.

Après עֶשְׂרִים « vingt » il faut sous-entendre un mot. Il manque dans l'hébreu, peut-être à la suite d'un oubli de copiste. Les anciennes versions (σάτα; Itala *sata*; Vulg. *modiorum*) sauf les Targums et la Peschitta, l'ont rétabli. Du reste, après des indications de temps, de poids et de mesures, le substantif est assez souvent laissé de côté[6]. Ce n'est pas le mot « gerbes » qu'il faut sous-entendre : celles-ci n'auraient pu diminuer de nombre qu'à la suite d'un vol; mais une mesure quelconque de capacité, par exemple סְאָה, qu'il sera inutile de vouloir déterminer : l'interprétation du texte ne l'exige aucunement. Les récoltes étaient si mauvaises, les épis si légers, que d'un tas de gerbes duquel on aurait pu retirer, en temps ordinaire, vingt boisseaux, on n'en retirait en réalité que dix après l'avoir battu.

La même malédiction qui frappait les céréales, frappait aussi la vigne. Les récoltes n'atteignaient pas même la moitié des produits ordinaires[7].

יֶקֶב est la cuve dans laquelle coule le moût, au sortir du pressoir, et non pas le pressoir (instrument) lui-même [גַּת], comme la Vulgate *(torcular)*. C'est dans la

1) *Op. cit.*, p. 171.
2) Cant. VII, 3; Ruth III, 7; Jérém. L, 26; Néh. XIII, 15.
3) cf. II Chr. XXXI, 6. 7. 8. 9. 4) Lév. XXIII, 10; Deut. XXIV, 19.
5) Mich. IV, 12. 6) cf. ci-devant, Comm. II, 1.
7) cf. Sota IX, 15 (trad. Schwab, VII, p. 341).

cuve que l'on puisait [חָשַׂף] le vin[1]. Cette cuve était généralement creusée dans la pierre[2]. Parfois ce mot indique aussi le pressoir, le lieu où se trouvent la cuve, le pressoir-instrument, etc.[3] Il est alors au pluriel. Les LXX ont traduit par ὑπολήνιον : c'est un récipient placé sous le pressoir pour recevoir le vin ou l'huile.

לַחְשֹׂף «pour puiser». חָשַׂף signifie littéralement : dépouiller[4], découvrir, relever pour mettre à nu[5], d'où, au figuré, puiser[6], mais puiser jusqu'au bout, en dépouillant, pour ainsi dire, la cuve, en la mettant à nu de tout son liquide, en n'y laissant rien. La récolte était si maigre que même en ne perdant pas une goutte du précieux liquide on n'arrivait à récolter que vingt mesures où, dans les bonnes années, on en rentrait cinquante.

פּוּרָה ne se trouve que deux fois dans l'Ancien Testament : ici, puis dans Esaïe[7]. Dans ce dernier passage c'est un accusatif local. פּוּרָה serait donc synonyme non de גַּת (l'instrument à presser) mais de יְקָבִים (pluriel de יֶקֶב), l'édifice où l'on presse le raisin. Dans Aggée, par contre, il serait synonyme de יֶקֶב (au singulier), la cuve qui se trouve sous le pressoir. En raison probablement de ce sens, Wellhausen (cf. Smend) lit מִפּוּרָה «de la cuve». Il n'a cependant pas traduit conformément à

1) cf. Nomb. XVIII, 27.

2) Esaïe V, 2; cf. Matth. XXI, 33; Marc XII, 1. Voyez encore : Joël II, 24; IV, 13; Prov. III, 10; etc.

3) Esaïe XVI, 10; Job XXIV, 11 (acc. local); Jérém. XLVIII, 33.

4) Joël I, 7; Ps. XXIX, 9.

5) Genèse XXX, 37; Esaïe XX, 4; XLVII, 2; LII, 10; Jérém. XIII, 26; XLIX, 10; Ezéchiel IV, 7.

6) cf. Esaïe XXX, 14 «pour puiser de l'eau à la citerne».

7) Esaïe LXIII, 3.

la correction proposée. Sans rien changer on peut lui donner le sens général de « mesure » et, probablement, de mesure équivalant à une cuve pleine (Keil). Par conséquent, au lieu d'avoir cinquante fois à vider la cuve sous le pressoir, à cause des mauvaises récoltes on n'avait à la vider que vingt fois, quoiqu'on eût soin de n'y rien laisser. C'est ainsi que les anciennes versions ont entendu ce mot. Les Septante ont μετρητάς, la Vetus Itala *amphoras*, la Vulgate *lagenas*, les Targums גַּרְבִּין דַּחֲמַר.

La racine פּוּר inusitée dans ses formes verbales, signifie, comme פָּאַר, « creuser » (Fürst); ou bien, comme פָּרַר « briser, fouler » (Gesenius). Selon d'autres philologues (ainsi Léopold) cette racine dérive de l'arabe où elle a le sens de fermenter. פּוּרָה serait alors le nom spécial des vases où l'on faisait fermenter le moût[1] après l'avoir puisé de la cuve. Ce sens serait très satisfaisant dans ce passage d'Aggée; mais il semble s'accorder difficilement avec le verset précité d'Esaïe, à moins de lui donner le sens d'endroit où l'on plaçait ces vases, une sorte de cave, et de supposer en outre que cet endroit était le même où se trouvait tout ce qu'il fallait pour fouler le raisin.

Le nom hébreu pour désigner tout l'ensemble d'un pressoir est יְקָבִים[2]. En général chaque grand vignoble en avait[3] un[4]. Le pressoir-instrument se nommait גַּת[5].

1) Jérém. XLVIII, 11 et ss.; cf. ci-après.
2) Esaïe XVI, 10; Jér. XLVIII, 33; Job XXIV, 11.
3) Saalschüz, *Archäolog.* I, 115; Herzog, *Real-Encyclop.* Art. Kelter.
4) Esaïe V, 2; Job XXIV, 11; cf. Matth. XXI, 33; Marc XII, 1.
5) Juges VI, 11; Néh. XIII, 15; Esaïe LXIII, 2; Lam. I, 15; Joël IV, 13. (Pas d'autres passages.)

C'était une construction en pierre, avec une ouverture grillée en bas, d'où sortait le jus du raisin. Les esclaves étaient ordinairement chargés de la besogne assez pénible de fouler [דָּרַךְ ou דָּרָה[1]] des pieds les grappes. Le moût coulait dans un récipient nommé יֶקֶב [de יָקַב creuser], généralement creusé dans le roc[2] ou dans le sol. De là le moût était puisé et porté dans des vases [peut-être פּוּרָה ?? Itala *amphoras*] où il fermentait[3]. D'après Pline[4] les pressoirs mécaniques proprement dits n'auraient été connus des Juifs que peu de temps avant l'ère chrétienne.

17. Je vous avais frappés par l'atrophie, par la coulure et par la grêle; j'avais frappé tout le travail de vos mains. Malgré cela vous n'êtes pas revenus à moi, dit Jaheweh!

Le prophète, après avoir dressé un rapide tableau de la malédiction dont le peuple négligent et impur avait eu à souffrir, énumère les moyens dont Jaheweh s'était servi pour exécuter sa volonté.

הִכֵּיתִי «je vous avais frappés». C'est une réminiscence d'Amos[5]. Les mêmes mots s'y retrouvent, ainsi que la pensée finale : Malgré cela vous n'êtes pas revenus à moi. Aussi Wellhausen[6] supprime-t-il tout le verset de sa traduction.

שִׁדָּפוֹן, maladie des céréales, nom très différemment traduit. Les Septante semblent avoir interverti les

1) Joël IV, 13.
2) Esaïe V, 2.
3) Jérém. XLVIII, 11 et ss.
4) XVIII, 74.
5) Amos IV, 9.
6) *Op. cit.*, p. 38; cf. p. 171.

termes; de même l'Itala. Ἀφορίᾳ *(infecunditate)* est plutôt la traduction de יֶרֶקוֹן que de שְׁדָפוֹן, tandis que ἀνεμοφθορίᾳ, dommage causé par le vent (Itala : *venti corruptione*) rend beaucoup plus exactement le sens de ce dernier mot. Comparez la Vulgate : *vento urente*, par un vent brûlant. La même diversité règne chez les commentateurs.

Le mot est rare dans l'Ancien Testament. Il ne se retrouve que cinq fois sous la forme masculine שְׁדָפוֹן[1], toujours suivi de יֶרֶקוֹן, et une fois[2] sous la forme féminine שְׁדֵפָה. Quant au verbe, il se rencontre trois fois[3] au participe. שָׁדֻף, comparé à l'arabe شَسَفَ, être sec; شَسَبَ et شَصَفَ, être sec, être ratatiné (cf. aussi سَدَفَ être noir) aurait le sens de brûler, brûler en flétrissant, sécher en ratatinant. Le שְׁדָפוֹן serait alors ou une sorte de fièvre[4] ou, appliqué aux plantes, un desséchement des épis, accompagné de la flétrissure des feuilles, phénomène produit par les vents chauds (ainsi Calvin[5]), surtout par le vent d'est קָדִים[6]. Ce n'est pas la rouille (Reuss, Segond) ni le charbon (Keil), ni la nielle (Reinke), mais une atrophie des grains. Le terme hébreu reste dans un certain vague et ne dépeint que les résultats extérieurs, sensibles aux yeux, sans analyser la cause intime de la maladie. Servons-nous d'une comparaison : si l'on coupe le blé avant sa maturité et

1) I Rois VIII, 37; II Chron. VI, 28; Am. IV, 9; Agg. II, 17; — Deut. XXVIII, 22.

2) II Rois XIX, 26.

3) Gen. XLI, 6. 23. 27.

4) Deut. XXVIII, 22.

5) «Nam שדפון accipitur pro vento urente. Ventus autem orientalis infestat Judaeam siccitate sua.»

6) I Rois VIII, 37; II Chron. VI, 28; Am. IV, 9.

qu'on l'expose au soleil, les grains se sèchent en se ridant, en se ratatinant, en diminuant de poids, de volume et de produit. Il en était de même de cette maladie : l'ardente chaleur et le vent brûlant desséchaient la sève et les grains incomplètement formés : la croissance de la plante était ainsi arrêtée. Le vent d'est, très désagréable, apportait avec lui bien souvent un autre fléau : les invasions de sauterelles. Aux deux maladies ici nommées, les autres passages[1] ajoutent en effet aussi cette plaie.

Les causes aujourd'hui connues de l'atrophie sont avant tout la sécheresse, puis le manque de matières alimentaires, enfin l'invasion de certaines maladies cryptogamiques.

La seconde maladie mentionnée par A[2] est nommée יֵרָקוֹן. Ce mot aussi est rare dans les Livres Saints. *a)* יֵרָקוֹן s'y trouve six fois : quatre fois comme maladie du blé (cf. l'arabe يَرَقَان), à côté de שִׁדָּפוֹן (et à côté des sauterelles, trois fois); une fois comme maladie des hommes[2]; et une fois dans le sens de changement de couleur de la face[3] : ce n'est pas nécessairement « pâleur ». — *b)* Nous avons aussi l'adjectif יְרַקְרַק dans trois passages. Dans le Lévitique[4] il spécifie vraisemblablement les taches de moisissure, qui peuvent être plutôt verdâtres que jaunes. Dans les Psaumes[5] il se rapporte au plumage de la colombe. La traduction « jaune d'or » est fausse; les pigeons ne sont pas jaunes, mais « verts d'or » : c'est aux reflets verdâtres étincelants de leurs

1) I Rois VIII, 37; II Chron. VI, 28; Am. IV, 9.
2) Deut. XXVIII, 22.
3) Jérém. XXX, 6.
4) Lév. XIII, 49; XIV, 37. 5) Ps. LXVIII, 14.

plumes que le Psalmiste fait allusion. — *c)* יָרַק a le sens d'« être vert ». — *d)* יֶרֶק *viror,* c'est la verdure, les plantes, surtout les herbes, etc.[1] — *e)* יָרָק adjectif, signifie « vert », et, en tant que substantif, « jardin potager »[2]. — *f)* יָרוֹק enfin, est l'herbe verte[3]. — La même racine se trouve en arabe. Comparez aussi le syriaque ܝܪܩܐ, ܡܝܪܩܐ, herbages [aram. יַרְקָא, cf. arab. وَرَقٌ « frondes emisit (arbor) » fut. يَرِقُ — وَرَقٌ « feuille d'arbre ou de papier »]; ܡܝܪܘܩ [aram. יְרוֹק], vert; ܝܪܘܩܐ [aram. יְרוֹקָא], verdure; ܡܝܪܩܢ, herbes vertes.

La plupart des commentateurs donnent à ce mot le sens de « jaunir, devenir jaune », etc., ce qu'aucun des passages ci-dessus cités n'autorise. Ils ont recours à des racines étrangères, tandis que toute la série des mots hébreux les contredit. Ils ne veulent pas séparer, quant au sens, les deux noms de maladies ici indiquées et, après la mention de l'atrophie causée par la température ardente, ils pensent qu'il ne peut s'agir ici que d'une maladie analogue : la jaunisse des blés, soit également un desséchement, effet du manque d'eau et de la chaleur. Mais rien n'oblige à faire dépendre les deux mots l'un de l'autre, pas plus qu'on n'expliquera les deux premiers par le troisième : la grêle. C'est tout simplement une énumération de trois maladies ou fléaux, survenus les uns après les autres ou dans des endroits différents, et pas nécessairement en même temps.

La maladie comprise par le mot יֵרָקוֹן est une crois-

1) Gen. I, 30; Ex. X, 15; Nomb. XXII, 4; Gen. IX, 3; Esaïe XV, 6; Ps. XXXVII, 2; II Rois XIX, 26; cf. Esaïe XXXVII, 27. (Pas d'autres passages.)

2) Deut. XI, 10; I Rois XXI, 2; etc.

3) Job XXXIX, 8.

sance trop rapide du blé par suite des pluies abondantes et d'une humidité chaude permanente (ainsi Calvin[1]). Le blé pousse en herbe, touffu et vert, sa tige est vigoureuse et droite; il donnera une belle paille, mais toute sa sève se perd dans les feuilles et l'épi reste vide et herbacé. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui la *coulure*. Le blé coule lorsque, vigoureux à l'excès, par suite de la surabondance des matières nutritives ou d'une trop riche humidité, il laisse tomber ses fleurs sans les féconder. Partant, pas de fruits. Dans les passages correspondants rien non plus ne s'oppose à cette traduction : il est également question d'une succession de fléaux. On a objecté que si la Palestine avait souvent à souffrir de la sécheresse, par contre elle ne connaissait guère les inondations ou de trop grandes humidités. Si cela est vrai en général, il n'y a cependant rien d'invraisemblable à ce que les pluies d'hiver aient pu tomber, une année, en trop grande quantité, et que les endroits bas de la plaine aient été imprégnés de trop d'eau au moment de la croissance des céréales. Que les vents brûlants ou une température torride survienne ensuite, et il n'en faut pas davantage pour tout dessécher. La pensée du verset serait la suivante : tout était ravagé soit par le dessèchement, soit par l'humidité, soit par la grêle; ce qui

1) « Vocant ירקון vel rubiginem, vel humidum ventum ex quo nascitur rubigo. Scimus autem si humefactae sunt segetes, contrahere rubiginem, ubi sol calorem suum emittit . . . . . Quum ergo adhuc periculus esset a grandine, a vento urente, deinde a pluviis et aliis corruptelis ac vitiis frugum, dicit uberrimam fore messem.»

2) 1 Rois VIII, 37; II Chr. VI, 28; Am. IV, 9.

échappait à l'un des fléaux, tombait sous le coup des autres[1].

Les LXX ont bien saisi l'idée : ils traduisent par ἀφορία (cf. l'Itala : *infecunditate*), la stérilité : ainsi dans Platon, dans Xénophon, dans Lycurgue, etc. Nous avons dit, ci-dessus, que les Septante ont vraisemblablement interverti les termes. La Vulgate a *aurugine*. Quant aux Targums, ils ne diffèrent pas de l'hébreu : בִּירַקוֹנָא.

בָּרָד c'est la grêle, qui ne frappe pas seulement les céréales, mais aussi la vigne et les arbres fruitiers[2].

A[1] n'avait parlé que de sécheresse[3], d'absence de pluies et de manque de rosée[4]. Il diffère donc d'avec A[2] sur les causes de la misère agricole.

אֵת כָּל־מַעֲשֵׂה יְדֵיכֶם « tout le travail de vos mains », soit tout ce que les Juifs avaient semé et cultivé avec peine, y compris les bestiaux qu'ils avaient élevés et qui manquaient de fourrage; en un mot, tout ce qui avait été l'objet de leurs travaux manuels. אֵת est un second accusatif (Hitzig, Segond, Keil, etc.), dépendant de הִכֵּיתִי, et non la préposition « avec » (Reuss). A[1], au lieu de cette expression, se sert de כָּל־יְגִיעַ כַּפַּיִם[5] qui a le même sens; יְגִיעַ indique cependant un travail plus fatigant.

וְאֵין־אֶתְכֶם אֵלַי « malgré cela vous n'êtes pas revenus à moi ». Ces mots contiennent un blâme à l'adresse des Juifs qui n'ont pas compris les avertissements de

1) cf. Calvin : « Quod ad sensum prophetae, nulla est ambiguitas, quia docere voluit diversis modis fuisse percussos, ut facile secum reputare debuerint Deum iratum esse. »

2) Agg. II, 19; cf. Ps. LXXVIII, 47.

3) Agg. I, 11.

4) Agg. I, 10.

5) Agg. I, 11.

Jaheweh[1]. La construction de la phrase est étrange et a donné lieu à plusieurs interprétations : *a)* Osiander, Maurer et d'autres, font dépendre אִתָּכֶם d'un verbe sous-entendu הֲבִאתֶם ou הֲשִׁיבֹתֶם, et traduisent « et non convertistis vos ipsos ad me ». Ainsi aussi Wellhausen[2]. Selon lui אֵין־אִתָּכֶם remplace שַׁבְתֶּם לֹא, conformément au passage d'Amos. Il donne aussi une autre solution[3]. — *b)* Hitzig, Umbreit, et d'autres lisent אִתְּכֶם au lieu de אִתָּכֶם et sous-entendent le relatif אֲשֶׁר avant אֵלַי, d'où le sens : et il n'y eut personne chez vous qui se convertit à moi. — *c)* La Vulgate, au lieu de אִתָּכֶם lit בָּכֶם « d'entre vous » *Et non fuit in vobis qui reverteretur ad me.* Et personne d'entre vous ne se convertit à moi. — *d)* Ewald (cf. Hitzig, Keil, Wellhausen) suppose que אֵין־אִתָּכֶם remplace אֵינְכֶם[4], le suffixe servant de sujet. En effet, lorsque le pronom personnel est sujet d'une phrase dont l'idée verbale est exprimée par יֵשׁ ou אֵין, il s'attache à ces mots sous la forme d'un suffixe[5]. A part cela, la traduction d'Ewald n'est pas exacte : « Und doch waret ihr mir nicht gut », « et cependant vous ne m'avez pas aimé ». Au lieu de אֵלַי, il aurait fallu au moins לִי. Mais le sens est inexact. Les malédictions dont Jaheweh frappait n'étaient pas destinées à gagner l'amour du peuple, mais à l'éprouver pour le faire revenir à de bons sentiments. — *e)* Nägelsbach (cf. Kœhler[6]) fait dépendre אִתָּכֶם du verbe הִכֵּיתִי : « aber

1) cf. Amos IV, 9. 2) *Op. cit.*, p. 171.
3) Voir ci-dessous *d)*. 4) cf. Deut. I, 32.
5) Preiswerk, *op. cit.*, § 513, 3. 4; § 600.
6) *Die nachexilischen Propheten. Die Weissagungen Sacharjas.* Erlangen 1861. Berichtigungen und Nachträge zur ersten Abtheilung (Haggai), p. VIII.

nicht (schlug ich) euch zu mir her,» c'est-à-dire, mais par toutes ces épreuves je n'ai pas réussi à vous ramener à moi. — *f)* On peut enfin concevoir le אֵת, signe ordinaire de l'accusatif, comme une forme spéciale du nominatif, destinée à mettre en relief l'idée du pronom[1], «quant à vous» (Reinke, Keil, etc.). C'est la plus simple des explications; elle a en outre l'avantage de ne pas introduire de changement dans le texte. Les anciennes versions semblent avoir ainsi compris la phrase : les Septante traduisent καὶ οὐκ ἐπεστρέψατε πρὸς μέ. La Peschitta ܘܠܐ ܗܦܟܬܘܢ ܠܘܬܝ (cependant vous n'êtes pas revenus à moi). L'Itala *et non estis conversi ad me.* Les Targums paraphrasent : וְלֵיתֵיכוֹן תָּיְבִין לְפוּלְחָנִי (et vous n'êtes pas revenus à mon culte).

אֵלַי «à moi, vers moi». אֶל indique le mouvement[2] et l'on n'a pas besoin de compléter la phrase par le verbe שׁוּב[3] : il se sous-entend aisément. Cette conversion n'est pas morale : c'est la construction du temple et la pratique du culte complet. Les Targums ont paraphrasé dans ce sens, et ils ont bien compris.

D) La fondation du temple et le retour des bénédictions.

[II, 18. 19.]

18. Considérez l'avenir à partir d'aujourd'hui, à partir du vingt-quatrième jour du neuvième mois, à partir du jour de la fondation du temple de Jaheweh! Considérez [l'avenir]!

1) Preiswerk, *op. cit.*, § 553, 3.
2) cf. II Rois VI, 11; Osée III, 3.
3) cf. Amos IV, 6. 8. 9. 10. 11.

Le prophète invite maintenant ses auditeurs à considérer l'avenir d'un œil confiant. La fondation du temple, c'est-à-dire l'éloignement du « cadavre » du sein d'Israël, aura pour conséquence une transformation radicale. Quoique les greniers soient vides et que les dernières récoltes aient été nulles, le bien-être va revenir et, par contraste, la bénédiction n'en paraîtra que plus grande!

שִׂימוּ־נָא וגו׳ « considérez l'avenir à partir d'aujourd'hui ». Même formule qu'au verset 15. C'est une sorte de refrain, dû vraisemblablement à la plume du Rédacteur final. וָמָעְלָה (voir le verset 15) se rapporte à l'avenir (Vulgate : *et in futurum*).

מִיּוֹם עֶשְׂרִים וגו׳ « à partir du vingt-quatrième jour du neuvième mois », première apposition de מִן־הַיּוֹם הַזֶּה. C'est à cette indication chronologique incomplète que le Rédacteur final a eu recours pour dater le fragment tout entier[1]. Wellhausen[2] est de l'avis contraire : selon lui elle a été prise du verset 10 et intercalée ici par un copiste postérieur.

לְמִן־הַיּוֹם וגו׳ « à partir du jour de la fondation du temple de Jaheweh », seconde apposition de מִן־הַיּוֹם הַזֶּה. Le temple a donc été fondé le jour où le prophète parle, soit le vingt-quatrième jour du neuvième mois (de la première année de Darius[3]), ce qui est en contradiction flagrante, non seulement avec Esdras[4], mais aussi[5] avec ce que dit A[1]. Les critiques et commentateurs

1) Agg. II, 10.
2) *Op. cit.*, p. 172.
3) cf. Introd., chap. IV, § 6.
4) Esdras III, 10.
5) Agg. I, 14. 15.

ont tous, sans exception, soutenu l'unité d'auteur et se sont efforcés de faire disparaître ce désaccord. La plupart ont rapporté ce verset au passé. Les arguments invoqués sont les suivants (on les trouvera exposés avec soin par M. van Hoonacker[1]) : 1° la signification de la particule לְמִן — 2° le parallélisme des versets 15 et 18 — 3° la contradiction de la date du verset 18 avec celle du verset 15 du chapitre précédent.

1° *a*) Certains critiques (Oecolampade, Piscator, Rosenmüller, Scheibel, Maurer, Ewald, Umbreit, etc.) traduisent לְמִן par « jusqu'à », d'où le sens : Considérez ce qui s'est passé à partir d'aujourd'hui, jusqu'au jour de la fondation du temple. Donc, en reculant jusque vers la seconde année de Cyrus[2]. Mais לְמִן n'a jamais le sens de וְעַד : il signifie le contraire, et souvent il est mis en opposition directe avec cette dernière particule[3]. — *b*) D'autres commentateurs s'appuient sur la présence du לְ, préfixe à לְמִן, et déclarent que cette préposition composée n'a pas exactement le même sens que la préposition simple מִן. Ainsi M. van Hoonacker. Il donne à לְ le sens de « la direction de l'esprit vers une époque du passé d'où il est ramené par la préposition מִן[4] ». Mais la particule est syntaxiquement indécomposable (Reinke). C'est tout comme si, en français, nous voulions morceler l'expression : « à partir de » et dire que *à* nous conduit en arrière, tandis

1) *Zorobabel et le second temple,* Gand et Leipzig 1892, p. 85—89.

2) Esdras III, 10.

3) Gen. XI, 7; Ex. IX, 18; Juges XIX, 30 [לְמִיּוֹם . . . עַד הַיּוֹם הַזֶּה]; II Sam. VII, 6 (même expression); II Rois XXIII, 2; Jérém. VII, 7; XXXII, 31; etc. — cf. aussi II Sam. VII, 10 et 11 *a*, où nous trouvons une construction identique à la nôtre, et surtout Ex. IX, 18 et Jér. XXXII, 31.

4) v. Hoonacker, *op. cit.,* p. 85; cf. p. 86.

que *partir de* nous ramène en avant. Ce qui est vrai, c'est que la locution לִמִּן « renferme la notion générique du départ d'un point donné[1] » et c'est au reste de la phrase à déterminer ce point de départ. M. van Hoonacker a recueilli une série de passages[2] pour prouver que le point de départ marqué par לִמִּן n'est pas un point *présent*, soit dans l'ordre du temps, soit dans celui de l'espace. Nous pouvons lui en opposer un nombre tout aussi grand où des expressions soit identiques, soit analogues sont construites avec מִן[3]. Observez encore que nulle part, dans les citations fournies par M. van Hoonacker, la locution לִמִּן ne joue le double rôle d'aller et de retour. Si le point de départ est marqué dans le passé, c'est que la phrase elle-même l'a déterminé ainsi. Cette interprétation est inexacte. Elle conduit de fait au sens donné par Oecolampade, etc.[4] « Le prophète, finit par dire M. van Hoonacker[5], invite le peuple à repasser en esprit le temps de l'é-

1) *Op. cit.*, p. 85.

2) *Op. cit.*, p. 85.

3) *Mêmes expressions :* Deut. IX, 7; Juges XIX, 3. 30; II Sam. VII, 6; Jér. VII, 25; cf. I Sam. VIII, 8; I Rois VIII, 16; II Rois XXI, 15; I Chr. XVII, 5; II Chr. VI, 5. — II Rois XIX, 25; Jér. VII, 7; cf. Néh. IX, 5; Ps. CVI, 48; Joël II, 2. — II Sam. VII, 19; I Chr. XVII, 17; Esdr. III, 13; Job XXXVI, 3; XXXIX, 29; Esaïe XXXVII, 26; cf. Ps. CXXXIX, 2; Esaïe LX, 4. 9; Jér. XXIII, 23. — I Chr. XXVII, 23; II Chr. XXV, 5; cf. Ex. XXX, 14; XXXVIII, 26; Nomb. I, 3; III, 22; IV, 3; XIV, 29; XXVI, 2; I Chr. XXIII, 3. — Esth. I, 5. 20 et II Chr. XV, 13; Jérém. XLII, 8; cf. Gen. XIX, 11. — Ex. XI, 7; Jér. LI, 62; cf. Gen. V, 23; Ex. XII, 12. — II Sam. VI, 19; cf. Josué VI, 21; VIII, 25; I Sam. XV, 3, XXII, 19. — Juges XX, 1; I Chr. XXVI, 15; Mich. VII, 12; Zach. XIV, 10; cf. Ex. XXIII, 31; Nomb. XIV, 19; I Chr. XIII, 5; II Chr. IX, 26.

Expressions du même ordre d'idées. Ex. IX, 18; Deut. IV, 32; II Sam. VII, 11; XIX, 25 [24]; II Rois XIX, 25; I Chr. XVII, 10; Esaïe VII, 17; Jér. VII, 7; XXXII, 31; Mal. III, 7; cf. Gen. XLVIII, 15; Ex. X, 6; Lév. XXV, 60; Nomb. XV, 23; Deut. IX, 24; Esdr. IV, 19 (araméen); Jér. XXV, 3; etc.

4) Voir ci-devant *a)*.

5) *Op. cit.*, p. 92.

preuve, *depuis* le jour où le temple avait été fondé, *jusqu'*à aujourd'hui[1]; il n'y a eu que des désastres.» — *c*) Keil a envisagé différemment la question. Il a fait de la phrase qui commence par לְמִן une proposition nouvelle et a traduit לְ par : *betreffend* «et en ce qui concerne», soit : Considérez l'avenir à partir du vingt-quatrième jour, etc..... Quant à ce qui s'est passé depuis la fondation du temple (sous Cyrus), jusqu'à aujourd'hui (à savoir, les mauvaises récoltes[2]), considérez-le aussi. A notre avis, Keil n'a pas raison. Pour obtenir cette interprétation, non seulement il a négligé la position de l'athna'h, mais aussi celle du ṭiphkha', accent qui n'est pas sans valeur (cf. la Vulgate). En réalité, la différence entre מִן et לְמִן est minime et la nuance se fait quelquefois à peine sentir. לְ indique, en général, une relation, dans le sens le plus vaste du mot, et ne saurait se traduire dans nos langues[3]. On peut cependant, si l'on y tient, le rendre par «c'est-à-dire, à savoir[4]», en le concevant comme une détermination plus exacte de l'idée, ou de la date, ou de la circonstance qui précède immédiatement. Observez enfin, que dans ces diverses interprétations, le jour de la fondation du temple est pris pour marquer le début du *temps de malheur* (!!), idée étrange, quoi qu'en veuillent dire les critiques. Ils sont du reste obligés d'expliquer que cette phrase signifie : «le jour où les travaux furent suspendus», le prophète n'ayant pas voulu parler en termes explicites, car le souvenir des hos-

1) C'est nous qui soulignons.
2) Agg. II, 19; cf. v. Hoonacker, *op. cit.*, p. 92.
3) Gesenius, *Handwörterbuch* . . ., Leipzig 1883, p. 472.
4) Voyez les passages cités ci-dessus, p. 329, note 3.

tilités samaritaines, cause de la suspension des travaux, aurait affaibli la force de son raisonnement[1] (!!!).

2° Calvin, Osiander, Coccejus (Koch), et d'autres, traduisent וָמָעְלָה ici, comme au verset 15, par «antérieurement» et n'admettent pas que לְמִן וגו׳ soit une apposition de מִן־הַיּוֹם הַזֶּה[2]. D'où l'interprétation suivante: Considérez ce qui s'est passé : premièrement à partir d'aujourd'hui, vingt-quatrième jour du neuvième mois, en reculant vers le passé; secondement, à partir de la fondation du temple, sous Cyrus, en remontant vers l'avenir. M. van Hoonacker se range à cette interprétation, avec cette différence qu'il base son raisonnement sur le sens de לְמִן[3]. «Pour examiner, dit-il, la période signalée à l'attention par le prophète, on remonte du jour présent *vers* le passé et l'on redescend *du* terme marqué dans le passé vers le présent[4].» C'est un chassé-croisé de dates qui tombe de fait, car וָמָעְלָה n'a jamais le sens que lui donnent ces critiques. Reuss traduit ici cet adverbe par «ultérieurement», ce qui est exact, tandis qu'au verset 15 il avait écrit «antérieurement». M. van Hoonacker[5] observe, à juste titre, qu'il est «contraire aux règles d'une exégèse rationnelle de supposer que, dans une même apostrophe, simplement répétée à trois versets de distance et où le parallélisme est évidemment voulu, un écrivain ait pu employer un terme comme celui dont nous parlons dans deux sens diamétralement opposés.» C'est notre

1) A. von Hoonacker, *op. cit.*, p. 88—89.
2) cf. l'explication de Keil (ci-devant, 1°, lettre *c*).
3) cf. ci-dessus, 1°, lettre *b*.
4) *Op. cit.*, p. 85.
5) *Op. cit.*, p. 79.

conviction : וָמֵעָלָה signifie ici « dorénavant, ultérieurement », comme au verset 15, selon les exigences de la grammaire et du vocabulaire. M. van Hoonacker objecte encore[1] que « si l'on entend dans le texte d'Aggée le jour de la fondation du temple comme identique au jour présent, il ne sera marqué dans le passé aucun terme pour la période que le prophète signale à l'attention ». Naturellement, puisque c'est « une perspective d'avenir que l'auteur place devant le regard de ses auditeurs » (Reuss), et non une réminiscence du passé.

3° Toutes ces interprétations du reste ne sont que subterfuges pour tâcher de ramener l'accord entre deux dates divergentes[2] et deux fragments que l'on croyait du même auteur. Les raisons données et exposées jusqu'ici ont été si peu convaincantes que, malgré la difficulté d'interprétation qui en résulte, plusieurs auteurs (Hitzig-Steiner[3], Knabenbauer[4], Kœhler, Reinke, Reuss, Schrader[5], Stade[6], Ewald[7]; cf. les Septante) ont néanmoins considéré la phrase לְמִן־הַיּוֹם וגו׳ comme une apposition de מִן־הַיּוֹם הַזֶּה. C'est que la grammaire le requiert. Les uns alors, comme Reuss, supposent qu'« après deux mois de travaux préliminaires, il a dû y avoir un fait spécial et notable dans la reconstruction du temple, de manière que ce jour a pu être considéré comme le point d'intersection entre le

1) *Op. cit.*, p. 87.
2) cf. Agg. I, 15 et II, 18.
3) *Die zwölf kl. Propheten*, p. 331.
4) *Comment. in proph. min.* II, p. 204 s.
5) *Die Dauer des zweiten Tempelbaues, loc. cit.*, p. 464.
6) *Geschichte des Volkes Israel*, II, p. 119.
7) *Hebr. Sprache*, 7e éd., § 218 *b*.

passé et l'avenir». M. van Hoonacker[1] objecte, à bon droit, qu'Aggée «parle d'un fait spécial et notable bien déterminé . . . il parle du jour où le temple fut fondé»; inutile dès lors d'en chercher d'autres. Les autres, comme Reinke, supposent qu'il ne s'agit ici que d'une nouvelle reprise des travaux, après une interruption plus ou moins longue. Hitzig croit que la fondation n'avait pas été entièrement achevée[2] et se bornait à la pose des pierres angulaires et de fond[3]. D'autres encore, ainsi Wellhausen[4], croient qu'il s'agit bien ici de la fondation proprement dite du temple (cf. Schrader[5], Stade, etc.), tandis que «ils firent du travail[6]» indiquerait non des travaux de reconstruction, mais des travaux préliminaires, tels que déblaiements, provisions de pierres, de mortier, de bois, etc.; ce qui rend tout le passage II, 3 et ss. inintelligible. «Il fallait bien qu'à ce moment il y eût déjà quelque partie de visible du nouvel édifice, puisque le prophète le désigne aux regards[7].» On a même soutenu que בַּיִת était le temple extérieur dont la construction avait été reprise le vingt-quatrième jour du sixième mois[8], mais que הֵיכָל indiquait le Lieu très-saint, à l'intérieur du temple, le sanctuaire par excellence, dont les fondements n'auraient été jetés que trois mois plus tard[9].

1) *Op. cit.*, p. 92.
2) Esdras III, 12.
3) Agg. II, 15.
4) *Op. cit.*, p. 172.
5) *Op. cit.*, p. 464.
6) Agg. I, 14. 15.
7) v. Hoonacker, *op. cit.*, p. 90.
8) Agg. I, 15.
9) Agg. II, 18; cf. ce que dit Hitzig à ce sujet. Voir aussi notre Introd., chap. IV, § 2, 5°, *a*.

Le même désaccord régnait autrefois aussi parmi les Rabbins. Le passage suivant du Talmud en fait foi : « Au sixième mois (en Eloul) a eu lieu la fondation du second temple (au moment de la prophétie d'Haggée) ... or, s'il est admis qu'au verset précité d'Haggée, lorsqu'il est question de la fondation du temple et de ce qui est arrivé depuis le vingt-quatrième jour du neuvième mois, les pierres étaient déjà posées, l'avis de Ḥipa est juste; mais si l'on n'admet pas que les pierres aient été déjà posées, l'opinion de Ḥipa ne saurait être justifiée[1]. »

Quant à nous, cette diversité même d'opinions et la contradiction flagrante de notre passage avec le chapitre premier, sont un argument péremptoire en faveur de la diversité des auteurs. A^2 parle de la fondation du temple, tandis qu'A^1, postérieur à A^2, parle de la reprise des travaux délaissés[2] pendant quelques mois[3]. Dès lors toute ombre de contradiction disparaît entre les deux fragments d'âge différent. Reste la donnée d'Esdras[4] qui fixe la fondation du temple au *second* mois de la seconde année après le retour, semble-t-il, tandis que d'après A^2 elle daterait du *neuvième* mois de la première année[5] de Darius I^er^. Il y a là une différence de tradition[6]. Nous en avons parlé tout au long dans l'Introduction[7].

1) Rosch haschana I, 1. 2 (trad. Schwab, VI, p. 54). Discussion qui a rapport à la prophétie de Zacharie, pour savoir si ce prophète est antérieur ou non à Aggée II, 18.

2) Agg. I, 4. 9. 3) cf. Introd., chap. IV, § 6.

4) Esdras III, 8—10. 5) cf. Introd., chap. IV, § 6.

6) Le passage du Talmud cité ci-dessus semble ne pas admettre comme date de la fondation du second temple, celle donnée par Esdras.

7) Chap. VII; cf. aussi chap. VI, § 1.

Le dernier שִׂימוּ לְבַבְכֶם forme une phrase à part (et ceci contre Keil, etc.). L'auteur (ou Rédacteur final) veut encore une fois attirer l'attention des auditeurs pour faire briller d'une façon plus extraordinaire le contraste entre la misère passée et la bénédiction à venir.

19. Y a-t-il encore du grain dans le grenier? Même la vigne, le figuier, le grenadier et l'olivier n'ont rien rapporté . . . A partir d'aujourd'hui je bénirai.

La première partie du verset, jusqu'à l'athna'h, donne le résumé des *conditions actuelles* (Reuss, etc.). C'est une sorte de parenthèse, destinée à renforcer l'idée, par contraste. D'un côté disette, de l'autre abondance promise. Le prophète a déjà dit que les récoltes avaient été mauvaises avant qu'on mît pierre sur pierre au temple de Jaheweh[1]. Il en résulte qu'aujourd'hui, le vingt-quatrième jour du neuvième mois, les greniers, les caves et les fruitiers sont vides. Mais la malédiction va cesser, la prospérité va commencer!

הַעוֹד וגו׳ «y a-t-il encore du grain dans le grenier?» D'après la phrase suivante, cette question suppose une réponse négative (Reuss, Reinke, Keil, etc.). זֶרַע, littéralement «semence», ici «grain, céréales, blé» en général, que l'on peut semer ou manger à volonté[2] (Reuss, Kœhler, Reinke, Keil, etc.). מְגוּרָה, comme מַמְגֵרָה[3], de la racine גור (rassembler, amasser), signifie : le grenier, l'endroit où l'on conserve les provisions de grains. A[1] nomme cet endroit[4] tout simplement בַּיִת (maison).

1) Agg. II, 15 et ss.
2) cf. Lév. XXVII, 30; Esaïe XXIII, 3; Job XXXIX, 12.
3) Joël I, 17.
4) Agg. I, 19.

Les anciennes versions ont mal traduit ce terme, la Vulgate par « germe » *(germine)*, les autres par « aire », l'endroit où l'on bat le blé. Les LXX εἰ ἐπιγνωσθήσεται ἐπὶ τῆς ἅλω; de même l'Itala *si adhuc cognoscetur in area*. Les Targums הַעוֹד כְּעַן עֲבוּרָא בְּאִדְּרָא (y a-t-il encore du blé dans l'aire); la Peschitta : ܚܘܫܒܘ ܕܠܡܐ ܕܠܝܬ ܙܪܥܐ ܒܐܕܪܐ (observez qu'il n'y a pas de semence dans l'aire).

Les commentateurs ne sont pas d'accord sur le sens de ces mots. Les uns les prennent pour une phrase affirmative : « Quod semen sit in horreo, quia scilicet non ausi fuerant triticum suum terrae mandare in illa inopia[1]. » Selon Calvin, cela signifie : « an semen quod adhuc in terra latet collectum est? » Après quoi, il cite et combat l'opinion suivante : « quasi diceret tempus messis procul abesse, et tamen exiguum illud quod restabat, satis fore ad eos alendos[2]. » D'après Hitzig c'est qu'il n'y a plus de quoi faire les prochaines semailles. Hitzig voudrait en outre mettre l'athna'h après בַּמְּגוּרָה, d'où le sens suivant : A partir d'aujourd'hui je bénirai même la vigne, etc., qui n'ont rien rapporté auparavant. (Cf. les LXX : . . . τὰ οὐ φέροντα καρπόν.) Mais rien n'autorise à faire ce changement. Steiner, dans son remaniement du commentaire d'Hitzig, croit que cette question du prophète est une exhortation à semer avec bon courage; explication trop recherchée, comme dit M. van Hoonacker[3]. Quant à Hessel-

1) Opinion réfutée par Calvin.

2) cf. I, 6. Jaheweh, selon ces critiques, après avoir fait un miracle pour enlever aux récoltes leurs vertus nutritives, en fait un second maintenant (l'inverse du premier) et donne à de petites récoltes beaucoup de vertus nutritives ! !

3) *Op. cit.*, p. 80.

berg, il y voit une sorte d'ironie, destinée à donner de la confiance aux Juifs : Le blé pousse-t-il dans le grenier! Toutes ces interprétations sont inexactes. On ne saurait séparer cette phrase de la suivante. Elles peignent, en quelques mots, l'état économique actuel : les provisions d'hiver manquent[1]!

וְעַד־הַגֶּפֶן וגו׳ « même la vigne, le figuier, le grenadier et l'olivier n'ont rien rapporté». C'est la continuation de la phrase précédente : la même malédiction a pesé sur tous les produits des champs. Non seulement la moisson, dit Reinke, mais aussi la cueillette et la vendange ont été jusqu'ici presque nulles. La Vulgate et les Septante ont lu וְעוֹד (*adhuc* ἔτι) au lieu de וְעַד (jusqu'à). הַגֶּפֶן, la vigne, soit le vin. Les caves sont vides. הַתְּאֵנָה, le figuier, qui donne plusieurs récoltes par an. La figue est un des fruits de la Palestine qui servent le plus à l'alimentation : on en fait beaucoup sécher pour les conserver[2]. עֵץ הַזַּיִת, littéralement « l'arbre de l'huile ». On dit aussi עֵץ שֶׁמֶן[3] ou זַיִת. Nous avons là l'énumération des fruits qui forment les principales récoltes en Palestine. L'essentiel manquait donc le jour où le prophète parle.

לֹא נָשָׂא « n'ont pas rapporté ». לֹא a le sens de la simple négation et non celui de « pas encore »[4]. Il est question de récoltes déjà faites et non de récoltes à faire (v. Hoonacker[5]). La formule emphatique שִׂימוּ לְבַבְכֶם de la fin du verset précédent ne clôt pas définitive-

1) Voir ci-après.
2) cf. 1 Sam. xv, 18.
3) 1 Rois vi, 23, 31 et ss.; Néh. viii, 15; Esaïe xli, 19; etc.
4) Comme dans Agg. i, 2.
5) « Aucun arbre, aucune plante n'a porté *encore* » (*op. cit.*, p. 82, 92).

ment le passé. לֹא ne signifie pas non plus «rien du tout»; le verset 16 limite la négation et donne la mesure de la disette. נָשָׂא signifie «porter, rapporter, produire (Itala : *fecerunt fructum*)» et non «fleurir» (Vulg. *floruit*). Le verbe est au singulier, car il ne s'accorde qu'avec le dernier mot de l'énumération (Hitzig). Cette construction n'est pas rare en hébreu. Inutile, comme Keil, de supposer le sens neutre : Cela n'a pas rapporté. Le sens est distributif : chacun des arbres énumérés n'a pas rapporté.

Tandis qu'il faut traduire la première interrogation par un présent (et ceci contre Segond, Reinke, «y avait-il?»), on rendra celle-ci par un passé indéfini. Lors des dernières récoltes, les arbres n'ayant pas rapporté, aujourd'hui il n'y a pas de provisions. Il ne faut pas, en effet, insister sur le sens du verbe נָשָׂא lui-même, mais plutôt sur le fait qui en résulte, ce qui nous fait rentrer dans la peinture des misérables conditions du présent.

La Vulgate a faussement traduit toute la première partie de ce verset : *Numquid jam semen in germine est, et adhuc vinea et ficus et malogranatum et lignum olivae non floruit?* Les graines ont-elles commencé à germer? la vigne, le figuier, le grenadier et l'olivier sont-ils déjà en fleurs? C'est-à-dire, quoique aucun signe extérieur ne vous fasse encore prévoir de belles récoltes, cependant, parce que vous vous êtes mis au travail, je vous l'annonce dès aujourd'hui (Jérôme). M. van Hoonacker[1] est à peu près de cette opinion. Les paroles du prophète, selon lui, constatent non les

1) *Op. cit.*, p. 81, 82.

conditions générales de vie du moment, mais l'état des *cultures* pour la saison où l'on se trouve. A la fin du neuvième mois, la semence provenant de la dernière récolte, encore sujette à la malédiction, n'était plus dans les greniers : on venait de la semer. Les arbres fruitiers et la vigne n'avaient pas encore pu donner, jusqu'à ce jour, de présages pour la cueillette et les vendanges prochaines. On se trouvait donc dans l'incertitude la plus complète touchant les résultats de l'année agricole qui venait de s'ouvrir. Ces semailles qui venaient de se faire étaient les premières depuis que les Juifs étaient sortis de leur coupable inertie et c'est ce moment que le prophète choisit pour annoncer la bénédiction divine : une ère nouvelle va commencer, car les hommes et les choses sont sans souillure depuis que le temple est fondé. C'est insister, nous semble-t-il, sur une chose par trop évidente. Sans doute, au mois de décembre, il n'y a ni moissons, ni cueillettes, ni vendanges, et l'incertitude en ce qui concerne une prochaine récolte est de tout temps chez le paysan.

מִן־הַיּוֹם הַזֶּה אֲבָרֵךְ « à partir d'aujourd'hui je bénirai ». C'est-à-dire, à partir du vingt-quatrième jour du neuvième mois de la première année de Darius[1], jour de la fondation du temple. La bénédiction ne se fait donc pas attendre; mais son premier effet est latent : la terre est rendue fertile et les arbres deviennent aptes à produire. Plus tard seulement, lors des récoltes, paraîtra la bénédiction sensible. En attendant, la famine continue, car les promesses du prophète ne peuvent rien changer à ce que l'on a déjà récolté. Inutile

1) cf Introd., chap. IV, § 6.

d'ajouter un objet à אֲבָרֵךְ. La phrase reste indéterminée et forme une proposition « abrupte », sans complément exprimé[1] : je bénirai, soit je répandrai ma bénédiction. « Après l'énumération des malheurs qui avaient frappé le peuple au cours des dernières années, les termes concis et absolus dans lesquels le prophète annonce la bénédiction divine, ne sont que la suite naturelle de l'assurance et de la solennité de son langage.[2] » Malheureusement les faits n'ont pas répondu aux espérances conçues[3].

Ainsi se termine le fragment anonyme A^2, intercalé dans la prophétie d'Aggée.

1) Ainsi M. v. Hoonacker, *op. cit.*, p. 81.
2) van Hoonacker, *op. cit.*, p. 81.
3) cf. Agg. I, 9; Introd., chap. VIII, § 7, p. 102.

Quatrième Section.

Suite du troisième discours. Destruction des ennemis : élévation de Zeroubbabel.

[II, 20—23.]

A) Suscription du Rédacteur final.

[II, 20. 21.]

20. La parole de Jaheweh se fit entendre une seconde fois à Aggée, le vingt-quatrième jour du mois, en ces termes :

21. Parle en ces termes à Zeroubbabel, gouverneur de Juda : J'ébranlerai les cieux et la terre!

Le Rédacteur final, après avoir coupé en deux le dernier discours d'A[1], pour y introduire le fragment anonyme qu'il avait trouvé, donne maintenant cette fin; mais, par un certain scrupule de conscience, il la distingue de la prophétie d'A[2] et nous l'offre comme un petit discours à part, auquel il assigne une date spéciale et une suscription nouvelle, conforme aux précédentes. Il ne pouvait plus lui laisser la date du vingt-et-unième jour du septième mois[1], du moment

1) Agg. II, 1.

que la prophétie de A^2 portait celle du vingt-quatrième jour du neuvième mois. Cela aurait été pécher trop grossièrement contre l'ordre chronologique. Le plus qu'il pouvait reculer la date vers l'époque réelle, c'était de répéter celle qu'il avait inscrite en tête du fragment A^2. C'est ce qu'il a fait. Remarquez, en outre, qu'il a évité de dire לַתְּשִׁיעִי «au neuvième mois», peut-être encore par scrupule. Il a dit tout simplement לַחֹדֶשׁ «du mois» (de même les anciennes versions), l'anachronisme qu'il commettait lui semblant sans doute moins grave du moment qu'il n'affirmait rien. Selon Jérôme, le mois n'est pas déterminé, car il est ici question de l'avènement du Christ[1]. La date de cette prophétie étant ainsi la même que celle de la précédente, le Rédacteur a ajouté, à la formule ordinaire des suscriptions d'Aggée, le mot שֵׁנִית «pour la seconde fois» (cf. W. Böhme[2]). Comme au verset 10 de ce même chapitre il suppose la révélation adressée au prophète [אֶל־חַגַּי], qui la répète, et non au peuple, par l'entremise [בְּיַד־חַגַּי] d'Aggée. Puis, de même que pour faire la suscription d'A^2 il avait tiré tout ce qu'il pouvait du contexte, à savoir la date elle-même, ainsi ici, par la même méthode, ayant trouvé le nom de Zeroubbabel particulièrement mis en lumière, il l'ajoute à la suscription. Il en résulte que ces quelques versets, continuation du verset 9, adressés à tout le peuple[3], ne le sont plus qu'à une seule personne.

1) «Notandum autem quod in eadem die . . . tacito mensis numero, quia de Christi prophetabatur adventu, et de regno ejus.»

2) *Zu Maleachi und Haggai* dans le «Zeitschrift für alttest. Wissensch.» édité par Stade, Giessen 1887, p. 215. Selon lui שנית trahit ici, comme souvent ailleurs, le travail d'un compléteur. 3) Agg. II, 2.

De même que la suscription proprement dite (20 à 21 *a*) appartient au Rédacteur final, ainsi peut-être faut-il lui assigner la fin du verset 21, qui n'est qu'une répétition textuelle de II, 6 (cf. W. Böhme[1]). Il aurait ajouté ces mots pour introduire le discours et remettre le lecteur dans le courant des idées. Les Septante ont ajouté : καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν, comme au verset 6; de même l'Itala : *mare et aridam*[2]. La Vulgate et les Targums ont traduit textuellement l'hébreu. אֲנִי מַרְעִישׁ signifie : « voici j'ébranlerai », tout comme au verset 6, et non « lorsque j'ébranlerai » (Kœhler, Reuss, Keil, etc.). Le prophète ne peut pas faire allusion à des paroles qu'il aurait prononcées deux mois auparavant, puisque les versets qui suivent sont la fin de son discours, coupé en deux. Nous l'avons dit, ces mots sont vraisemblablement du Rédacteur final[3].

Le style de la suscription est assez lourd : le verbe

1) *Loc. cit.* C'est selon lui une répétion superflue. Il en est de même du nom de Zeroubbabel déjà suffisamment indiqué (II, 2. 4).

2) S. Hilarii *Tractatus in Psalmum* CXXVI, col. 467 (Migne IX, p. 695); cf. Tichonii Afri *Liber de septem regulis.* Reg. VII, p. 66, *c.* (Migne XVIII, 62, *c*); Gildae sapientis, *de excidio Britanniae*, Pars II, Cap. VII, 14 (Migne LXIX, p. 364).

3) Calvin dit : « Quantum ad verba spectat, quidam existimant notari continuum actum ubi dicitur : Quamvis meus sit concutere coelum et terram, et soleam evertere regna, tamen stabiliam sacrum hoc regnum (Zorobabel) quod ego erexi in populo meo. Sed sensus ille nimium est frigidus . . . . . Non loquitur ergo Deus de ordinaria sua providentia . . . . sed significat memorabile aliquod opus sibi iam esse in manu, quod ubi editum fuerit, terrore concutiet homines et tremefaciet coelum et terram. Ergo non dubium est quin propheta hic adducere voluerit Judaeos ad spem redemptionis, cuius praeludium aliquod Deus tunc dederat . . . . . Id ergo necessario ad Christum debet referri . . . . . tunc vere concussit Deus coelum et terram, et adhuc hodie concutit, dum praedicatur evangelium. » — Nous renvoyons au commentaire du verset 6 et suivants, pour le sens de ce mot.

אָמַר est répété trois fois; mais c'est la reproduction exacte des formules d'Aggée.

Les commentateurs et critiques considèrent ces derniers versets du livre comme un *renouvellement* des promesses déjà faites au commencement du second chapitre : ce qui ne cadre naturellement pas avec notre point de vue.

B) Destruction des ennemis.

[II, 22.]

22. [Mais] je renverserai les trônes des royaumes et je détruirai la puissance des empires païens; je renverserai les chars et avec eux ceux qui les montent, les chevaux tomberont et avec eux leurs cavaliers, l'un par l'épée de l'autre.

Après avoir dit que toutes les nations païennes[1] seraient ébranlées par Jaheweh, Aggée s'explique. Cet ébranlement, ce n'est pas autre chose que la guerre[2]; mais une guerre meurtrière et révolutionnant tout, faisant un contraste frappant avec la paix bienfaisante qui règnera pendant ce temps à Jérusalem[3]. Le ו devant הָפַכְתִּי a le sens adversatif : Dans ce lieu je donnerai la paix, dit Jaheweh des armées[4].... mais je renverserai les trônes des royaumes[5]!

כִּסֵּא, au singulier «le trône», mais dans un sens distributif : «tout trône, chaque trône» (Reinke, Keil,

1) Agg. II, 7.
2) Agg. II, 22.
3) Agg. II, 9.
4) Agg. II, 9.
5) Agg. II, 22.

etc.). Les différents royaumes païens ne sont pas conçus comme un seul tout, en quelque sorte comme la personnification de la puissance mondaine à la tête de laquelle se trouvent tantôt un peuple, tantôt un autre, tantôt les Assyriens, tantôt les Babyloniens, tantôt les Perses (Kœhler). Le trône est le symbole de la royauté, ou du pouvoir en général. Il en résulte que non seulement les rois, alors régnants, seront renversés; mais que le pouvoir d'une dynastie et l'organisation territoriale elle-même seront détruits. C'est l'annonce de grands changements politiques.

מַמְלָכוֹת, pluriel de מַמְלָכָה «royaume». L'auteur a en vue les nations avec lesquelles les Juifs avaient été en contact plus intime, celles tout particulièrement des pays où ils avaient souffert pendant de longues années d'exil. Il n'est pas question des peuples dont la théocratie n'avait pas à se plaindre. Reinke commet un grave anachronisme en disant que notre auteur, perçant du regard l'espace et l'avenir, annonce la chute des empires grecs et romains!

חֹזֶק littéralement «force», ici plus exactement «la puissance, le prestige» qui naturellement a besoin de force et de soldats pour se maintenir. Nous avons traduit le second מַמְלָכוֹת (ét. c.) par «empires» au lieu de «royaumes» afin d'éviter une répétition de mots. Selon Böhme[1] ce terme est de trop.

הַגּוֹיִם «les nations païennes[2]», celles seulement que les Juifs connaissaient et non celles de l'univers entier.

מֶרְכָּבָה «les chars» au singulier, dans le sens distri-

1) *Op. cit.*, p. 215.
2) cf. II, 7.

butif « chaque char », comme pour כִּסֵּא. « Le char assyrien, appelé *narkabtu*, ressemblait beaucoup à celui des Romains; il était ordinairement traîné par deux chevaux attelés de front; on en voit pourtant aussi un grand nombre attelés de trois chevaux, tandis que les attelages d'un seul cheval sont fort rares. Monté sur deux roues assez basses, à jantes épaisses et à rayons minces, le char était fermé complètement par devant souvent en forme de demi-circonférence, et il n'était ouvert que par derrière. Ceux qui le montaient se tenaient debout; tandis que les uns portaient au bras des boucliers pour se préserver contre les traits qu'on leur lançait, les autres décochaient des flèches sur les rangs ennemis; ce n'est que lorsque le char était assailli par des soldats qui menaçaient de l'escalader que ceux qui s'y trouvaient comme assiégés mettaient l'épée à la main et luttaient contre les assaillants, avec la supériorité que leur assuraient leur place élevée et le continuel déplacement du char qui faisait lâcher prise à l'ennemi[1]. »

רֹכְבֶיהָ, comme peu après רֹכְבֵיהֶם, sont des participes actifs pluriels de רכב qui ne se rencontrent pas ailleurs dans l'Ancien Testament avec les suffixes de troisième personne sing. fem. et plur. masc. Ils signifient littéralement : les montant-lui... les montant-eux. C'est-à-dire, les guerriers qui étaient dans les chars de guerre, et les cavaliers sur leurs chevaux.

וְיָרְדוּ. Le verbe ירד signifie littéralement « descendre » (cf. les LXX : καὶ καταβήσονται ἵπποι; d'où l'Itala : *et descendent equi.* De même la Vulgate); mais ici il est syno-

1) Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, v, p. 54; cf. p. 55—56.

nyme de נפל[1] et signifie « tomber, s'abattre ». Il se rapporte aux chevaux [סוסים] et aux cavaliers [וְרֹכְבֵיהֶם].

אִישׁ בְּחֶרֶב אָחִיו « l'un par l'épée de l'autre », littéralement : « chacun par l'épée[2] de son frère », non « de son camarade » (cf. אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ[3]). L'auteur ne parle pas d'une guerre civile dans le sein d'une même nation païenne, mais des guerres entre Darius, le roi des rois, et les nombreuses nations hétérogènes, en révolte, réunies, comme les membres d'une même famille, sous son sceptre. Les peuples païens dont il est fait mention sont frères en tant qu'ils ont une même religion et qu'ils sont réunis sous le même pouvoir central. Il insiste surtout sur la première de ces deux raisons. Dans les paroles d'Aggée, il y a une ironie cachée ; des peuples frères devraient vivre toujours d'accord entre eux, mais ceux-ci se massacrent et se tuent. Ces peuples « c'étaient, outre les Mèdes, les Perses et les Assyriens qui en formaient comme le noyau principal, les Carmaniens, les Gédrosiens, les Arachosiens, les Drangiens, les Sattagydes, les Sarangéens, les Sagartiens, les Bactriens, les Sogdiens, les Margiens, les Hyrcaniens, les Chorasmiens, et quelques turbulentes tribus scythes ou massagètes. Au cœur même de l'empire, il faut citer les montagnards cosséens, les anciens Kuti, dans le mont Zagros, au nord de Suse, les Mèdes de l'Atropatène, les Arméniens ; puis, au nord

1) cf. Gen. XLIX, 17.

2) Aymon explique ce passage mystiquement : « Gladius est igitur sermo doctrinae coelestis, resecans et concidens omnia perversa dogmata. Hoc gladio separatur vir a fratre, filius a patre, filia a matre, nurus a socru, et inimici hominis domestici ejus. » (cf. Matth. x, 21 ; Marc XIII, 12.)

3) Jonas I, 7.

de l'Araxe, les Albaniens, les Ibériens, les Sacasènes, les Colchidiens et les Moschiens. En Asie-Mineure c'étaient les Cappadociens, les Phrygiens, les Lydiens et les peuples moins importants qui bordaient les côtes de la mer Intérieure et du Pont-Euxin : Paphlagoniens, Bithyniens, Mysiens, Joniens, Cariens, Lyciens, Pamphyliens, Ciliciens. En Syrie enfin, il y avait les populations maritimes et celles des vallées de l'Oronte, du Leontès et du Jourdain : Araméens, Héthéens, Phéniciens, Juifs, Cananéens, et quelques tribus nabatéennes et arabes[1]». Cambyse avait conquis l'Egypte et soumis les Libyens, les Cyréniens et les Barcéens[2]. Plus tard Darius agrandit encore son empire; mais il eut d'abord à pacifier les rebelles et c'est de cette époque qu'il est question dans Aggée. Le prophète croit à la faiblesse du grand roi et annonce la destruction de tous ces royaumes païens, tels qu'ils étaient organisés à ce moment, ainsi que l'anéantissement de leurs armées, de leurs engins de guerre et de tout ce qui faisait leur force. C'est une garantie pour Israël qui ne songe pas à s'insurger. Après que les païens auront usé leurs forces entre eux, la paix régnant à Jérusalem, ils viendront y chercher un refuge.

C) Elévation de Zeroubbabel.

[II, 23.]

23. En ce jour-là, dit Jaheweh des armées, je te prendrai, Zeroubbabel, fils de Schealthiel, mon serviteur, dit

1) Lenormant, *op. cit.*, VI, p. 2, 3.
2) cf. Lenormant, *op. cit.*, VI, p. 7.

Jaheweh, et je te mettrai comme un sceau, car c'est toi que j'ai choisi, dit Jaheweh des armées.

En répétant trois fois la formule נְאֻם יְהוָה, le prophète affirme non seulement la certitude de son message, mais aussi son importance. בַּיּוֹם הַהוּא «en ce jour-là» c'est-à-dire lorsque Jaheweh détruira les puissances païennes, lorsque la guerre sévira entre les nations.

אֶקָּחֲךָ «je te prendrai». Il est inexact de s'appuyer sur le pronom suffixe singulier de la seconde personne pour affirmer que cette prophétie est un discours à part qui n'a pu être adressé qu'à Zeroubbabel seul[1]. Sans supposer aucun changement introduit par le Rédacteur final, Aggée peut fort bien avoir écrit ainsi, conformément à sa suscription : Parle à Zeroubbabel, ... à Josué, ... et au reste du peuple[2]. לָקַח ne signifie pas, comme au Ps. XLIX, 16, « in meam curam et patrocinium te recipiam » (Coccejus, Rosenmüller), « in meam fidem et protectionem assumam te » (J. H. Michaelis), prendre sous la protection, ni même[3] prendre avec l'idée de « choisir », opinion qui semble prévaloir chez les interprètes; encore moins « prendre auprès de moi », soit faire mourir (J. D. Michaelis[4]); mais tout simplement prendre, dans le sens propre du mot, saisir, soulever, mettre dans sa main. אֶקָּחֲךָ a son correspondant dans וְשַׂמְתִּיךָ : je te prendrai . . . et je te mettrai. Ainsi les anciennes versions : Les LXX : λήψομαί σε . . . καὶ θήσομαί σε. L'Itala : *sumam te* (faussement : *ac-*

1) Agg. II, 21.
2) Agg. II, 2.
3) cf. Deut. IV, 20; II Rois XIV, 21; XXIII, 30.
4) « Um die Zeit (avant les troubles du second ébranlement) werde ich dich . . . . zu mir genommen haben und dich als einen Siegelring tragen. »

cipiam te[1]) ... *et ponam te*[2]; Vulgate : *assumam te* ... *et ponam te* (cf. les Targums וְאַשְׁרְנָךְ .... אֲקָרְבִנָּךְ). Le prophète se sert d'une figure et c'est dans l'ensemble de la figure, et non dans les termes isolés, que nous chercherons la comparaison. Le fait est exprimé en deux temps : premier moment, prendre le sceau; second moment, le mettre au doigt, ou au cou. L'idée de la sélection est exprimée après par les mots בְּךָ בָחַרְתִּי.

עַבְדִּי «mon serviteur» (LXX : τὸν δοῦλόν μου; Itala, *servum meum*; Vulgate : *serve meus*; Targums : עַבְדִּי). עֶבֶד signifie aussi «un esclave», mais ici il a un sens plus général[3]. Adorer, servir Dieu s'exprime par עָבַד[4], comme en grec δουλεύειν τῷ Θεῷ[5]. Les anciens rapports de l'homme vis-à-vis de la divinité n'étaient pas dictés par l'amour filial : c'était le sentiment de la crainte telle qu'on l'éprouve devant un être tout-puissant, maître souverain et absolu de la nature et de ses lois : c'était, en quelque sorte, la crainte que ressent un esclave devant le maître qui peut disposer de lui selon son caprice. Quoique toute infidélité exposât l'homme à de cruelles représailles, c'était néanmoins un honneur que d'avoir à servir un maître puissant et célèbre, terrible dans son courroux. Ce sentiment de terreur alla graduellement en s'affaiblissant à mesure que l'homme comprit la marche naturelle de l'univers.

1) Tichonii Afri *Liber de septem regulis*, Reg. VII, p. 66, *c* (Migne XVIII, p. 62, *c*).

2) Ambrosii *Epistola* XXX *ad Irenaeum*, col. 913 (Migne XVI, p. 1064).

3) cf. T. André, *L'esclavage chez les anciens Hébreux*. Introduction, chap. III. Paris 1892.

4) Ex. III, 12; Deut. VI, 13; Jos. XXIV, 15; I Sam. VII, 4; II Chr. XXXIII, 16; Ps. C, 2; CII, 23; Jérém. XXX, 9; Dan. III, 28; Soph. III, 9.

5) Luc XVI, 13; Rom. VI, 22; I Thess. I, 9.

On continua encore à «craindre» Dieu; mais ce mot prit une acception nouvelle, l'idée de la peur en fut bannie. Puis, petit à petit, l'esprit religieux évolua et proclama le Dieu d'amour, complet seulement dans le christianisme.

Zeroubbabel est nommé «mon serviteur», non seulement en tant que membre du peuple juif — tous les adorateurs de Jaheweh l'étaient au même titre — mais surtout parce qu'il avait repris la construction du temple. «Mon serviteur» a ici le sens de «mon fidèle serviteur, mon vrai serviteur, digne de ce titre». Le mot est mis en lumière : c'est une sorte de compliment que le chef de Juda a mérité. Plusieurs interprètes y voient une allusion à Jésus-Christ, venu «non pour être servi, mais pour servir[1]» (Aymon[2], Calvin[3], Wellhausen[4], etc.); mais cette explication mystique est étrangère au contexte.

וְשַׂמְתִּיךָ «et je te mettrai». שׂוּם ne signifie pas «garder» (Segond), ni «faire comme» (Kœhler, Keil); mais «mettre, placer», de même qu'en français : mettre une bague. Après avoir pris [אֶקָּחֵךְ] un sceau [חוֹתָם], on le mettait [וְשַׂמְתִּיךָ] au doigt ou au cou, suspendu par un cordon. C'est l'image qui continue. Rupert[5] applique

1) Matth. xx, 28; Marc x, 45.

2) «.... Zorobabel typum tenere Christi. Servum eum vocat Pater, propter assumptam formam servi.»

3) «Ratio enim similitudinis est, quod Zerubbabel, qui mundo erat contemptibilis, erit tamen Deo praetiosus. Atqui hoc nunquam impletum fuisse in persona Zerubbabel constat. Sequitur ergo hoc debere ad Christum aptari.»

4) «Serubabel .... kann hier als Typus für Christus betrachtet werden.» (Bleek, *Einleitung in das A. T.* Sechste Auflage besorgt von J. Wellhausen, Berlin 1893, p. 380.

5) Comment. (Migne CLXVIII, p. 700).

directement à Christ ces paroles : « Ubi ponam te? Nimirum in conspectu meo, ad dextram meam, in gloria mea, in omnipotentia mea, ut habeas omnem potestatem in coelo et in terra, quia te elegi, o forma servi, unam esse personam cum forma Dei. »

חוֹתָם « un sceau, un cachet » dont la forme féminine est חוֹתֶמֶת[1]. On dit aussi טַבַּעַת[2] et עִזְקָא en araméen[3]. Le cachet était tantôt en métal[4], tantôt en pierre fine[5]. On le portait suspendu au cou par un cordon[6] (פְּתִיל) ou, comme chez les Egyptiens[7], les Perses, les Babyloniens, enchâssé dans une bague que l'on portait au doigt[8]. Ce dernier usage semble être postérieur : il requiert en effet un plus grand talent de gravure, la bague ne pouvant pas être démesurément grosse. Par contre, le cachet porté au cou par un cordon, permettait de beaucoup plus grandes dimensions, si bien que l'on pouvait en mettre l'empreinte sur de l'argile[9]. Non seulement les hommes, mais aussi les femmes, semble-t-il, pouvaient en porter[10]. Lorsqu'un roi donnait son sceau à un homme, il l'élevait par là à une haute dignité[11]; il se servait même parfois de ce moyen pour désigner son successeur[12]. Le sceau servait, comme aujourd'hui, à donner à une

1) Gen. XXXVIII, 25 (pas d'autres passages).
2) Gen. XLI, 42; Esth. III, 10. 12; VIII, 2. 8. 10; Esaïe III, 21.
3) Dan. VI, 18 (pas d'autres passages).
4) Ex. XXVIII, 36; XXXIX, 30.
5) Ex. XXVIII, 11. 21; XXXIX, 6. 14.
6) Gen. XXXVIII, 18. 25; Cant. VIII, 6; G. Longus, *De annul. sign.* Mail. 1615; Robins. I, 58; Chardin IV, 23; V, 454 et ss. — Hertzog, *Real-Encycl.*
7) Gen. XLI, 42.
8) Gen. XLI, 42; Esth. III, 10. 12; VIII, 2. 8. 10; Jérém. XXII, 24.
9) Job XXXVIII, 14.
10) Esaïe III, 21; Talm. Sota I, 6 (trad. Schwab, VI, 1—3).
11) Gen. XLI, 42; I Macch. VI, 15; cf. Curtius X, 5. 4.
12) Josèphe, *Ant. jud.* XX, II, 3.

lettre ou à un message une valeur officielle[1], quelle que fût la personne qui eût écrit la lettre. En un mot c'était un objet d'une grande valeur et d'une grande importance. Il servait parfois à constater l'identité d'une personne[2] : on ne s'en séparait pas à la légère et on le gardait avec un soin jaloux.

Il en était de même chez les Babyloniens. « Chaque Babylonien avait, pour établir son individualité, un bâton sur lequel devait être sculpté un emblème qu'il prenait comme symbole personnel, on pourrait dire comme armoirie. Chacun d'eux avait, en outre, un cachet ordinairement en forme de cylindre. Un très grand nombre de ces cylindres se sont conservés jusqu'à nous; ils portent, avec des représentations mythologiques, le nom du possesseur, celui de son père et celui de la divinité sous la protection de laquelle il se mettait spécialement. On trouvait chez les marchands des cylindres tout faits, sur lesquels on n'avait plus qu'à inscrire les noms, et il en est où la place réservée à ces noms est restée blanche. Ces cylindres-cachets en pierre dure qui se portaient généralement suspendus au cou, servaient en même temps de talismans pour détourner le mauvais œil et chasser les démons[3]. »

Dans quel sens Zeroubbabel est-il comparé à un cachet? Selon von Hofmann[4] Zeroubbabel sera pour Jaheweh ce qu'un cachet est pour celui qui le possède, en tant que Zeroubbabel règnera et que tout ce qui

1) Cf. Esther et surtout VIII, 8.

2) Gen. XXXVIII, 25.

3) Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, V, p. 128.

4) J. Chr. K. von Hofmann, *Der Schriftbeweis, ein theologischer Versuch.* Nördlingen 1852—1855. II, 2, p. 550, 551.

lui sera soumis sera regardé par Dieu comme sa propriété[1]. Cette explication fait jouer au cachet un double rôle. La première fois il est pris dans le sens d'objet que l'on pose sur la cire, la cire restant dessous; soit, de même qu'un cachet est placé *sur* la cire quand on veut y marquer une empreinte, ainsi, au jour où le monde sera ébranlé et où les nations païennes guerroieront entre elles, Jaheweh placera Zeroubbabel *sur* d'autres nations, c'est-à-dire le fera chef, ou prince, ou roi d'autres peuples. La seconde fois le cachet est pris dans le sens d'objet qui sert à constater la propriété. De même que le cachet est le moyen dont un homme se sert pour marquer qu'une chose lui appartient, ainsi Zeroubbabel sera employé par Jaheweh pour garder et posséder en son nom ce qu'il acquerra en ce jour solennel. — Mais l'expression prendre quelqu'un comme un cachet, n'a jamais signifié le mettre à la tête d'autres personnes, ou soumettre des peuples à sa juridiction. Puis, si Zeroubbabel est le cachet de Jaheweh, celui pour ainsi dire que Jaheweh possède et dont il se sert, il aurait fallu dire : «je te mettrai comme *mon* sceau» [לְחוֹתָמִי ou כְּחוֹתָמִי]. Le cachet auquel Zeroubbabel est comparé n'est pas celui supposé de Jaheweh, mais un cachet en général, quel qu'il soit (Kœhler, Reinke, etc.). On peut faire la même objection à Delitzsch[2] : selon lui la maison de David deviendra le cachet de Dieu, qu'il porte toujours avec lui, sans s'en séparer, et avec lequel il scelle irrévocablement tout ce qu'il ordonne dans l'univers.

1) cf. Sanctius «Signatorius annulus, quo Pater consignat quae sua sunt.» 2) *Commentar zum Briefe an die Hebräer.*

L'opinion de Hävernick[1] n'est pas meilleure. Il dit : le cachet est le symbole de la sanction donnée à un contrat. L'ancienne alliance est renouvelée avec les déportés, du temps de Zeroubbabel. Le gage de l'accomplissement des anciennes promesses est le fait même de la descendance davidique de Zeroubbabel (cf. Reuss[2]). Kœhler (cf. Reinke) remarque à bon droit que le cachet — empreinte de cire — et non l'anneau à cacheter lui-même, ratifie un contrat.

Théodore de Mopsueste explique le θήσομαί σε ὡς σφραγῖδα ainsi : δείξω σε ἀσφάλειαν καὶ βεβαίωσιν ὄντα παντὸς τοῦ λαοῦ, ἅτε τοσούτων τῇ ἡγεμονίᾳ τυγχάνοντος τῇ σῇ, et surtout βεβαίαν ἀποδείξω τὴν βασιλείαν τὴν σὴν ἐπ' ἀσφαλεῖ ἁπάντων τῶν οἰκείων ἀρεσκείᾳ προβεβλημένην τῇ ἐμῇ[3]. Théodoret dit : σὲ . . . περιφανῆ ποιήσω καὶ περίβλεπτον, καὶ διὰ σοῦ τῷ λαῷ παρέξω πᾶσαν ἀσφάλειαν, οἷόν τινι σφραγῖδί σοι κεχρημένος· ἡ γὰρ σφραγὶς καὶ θύραις ἐπιτιθεμένη καὶ κιβωτίοις, πορίζει πᾶσαν τοῖς ἐναποκειμένοις ἀσφάλειαν[4].

Les autres passages de l'Ancien Testament où se trouve la même image, ne permettent absolument pas de prendre le mot חוֹתָם comme moyen pour imprimer une empreinte dans la cire molle. Le sens est tout différent. Comparez d'abord le Siracide[5] : ἐλεημοσύνη

1) *Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments*, Erlangen 1848, p. 168.

2) Note sur II Sam. VII, 29.

3) Migne LXVI, p. 494. Ostendam te esse tutelam totiusque populi firmamentum, qui talia ducatu tuo consecutus est, qui meo suffragio ad id officii electus es. — Stabile ostendam regnum tuum, quod ob tuorum omnium tutelam, voluntate mea constitutum fuit.

4) Migne LXXXI, p. 1872. Illustrem et praeclarum reddam, et per te omnem tutelam populo praestabo, te utens tanquam signaculo quodam; nam signaculum, foribus admotum et arcis, omnia quae intus reposita sunt tuetur et conservat.

5) Siracide XVII, 22 [18].

ἀνδρὸς ὡς σφραγὶς μετ' αὐτοῦ (τοῦ Κυρίου), καὶ χάριν ἀνθρώπου ὡς κόρην συντηρήσει. La miséricorde de l'homme est quelque chose que le Seigneur conserve auprès de lui, dans sa mémoire, comme un cachet; c'est quelque chose qu'il n'oublie pas, de même qu'un homme ne jette jamais son cachet. Comparez aussi le Cantique des cantiques[1]: « Mets-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras », c'est-à-dire, garde-moi auprès de toi comme quelque chose qui t'est très cher. Dans Jérémie[2] enfin nous lisons : « Je suis vivant, dit Jaheweh, quand Jeconia, fils de Jojakim, roi de Juda, serait un anneau à ma main droite, je t'arracherais de là.» Ce qui signifie : quand bien même tu me serais aussi précieux qu'un cachet, dont on ne se sépare jamais, malgré cela je te repousserais loin de moi!

Dès lors la comparaison n'est plus difficile à saisir. Elle porte, non sur chaque terme pris isolément, mais sur l'idée générale. Lorsque les nations païennes seront en guerre, rejetées et maudites, Jaheweh fera une exception pour Zeroubbabel : il ne le rejettera pas, mais il le fera sien (je te mettrai [au doigt]) et le gardera lui seul comme on garde avec un soin jaloux, sans le quitter, un objet aussi précieux qu'un sceau. (Calvin[3], Oecolampade, Osiander, Rosenmüller, Hitzig, Umbreit, Kœhler, Reinke, Keil, etc.) En un mot, il sera conservé à la tête de Juda pour présider aux glorieuses destinées de son peuple, alors que les empires viendront à crouler (Reuss; cf. Wellhausen[4]). De même

1) Cant. VIII, 6.
2) Jér. XXII, 24.
3) « Hoc est, tu eris mihi in summo praetio. »
4) *Op. cit.*, p. 172.

que Jérusalem sera en paix[1], ainsi son chef sera à l'abri des dangers, puisque Jaheweh le gardera. Et pourquoi cette faveur divine? Comme dit Calvin, ce n'est pas à cause de ses mérites[2], ni parce qu'il *est* descendant de David (un grand nombre des commentateurs), ni même parce qu'il est le *représentant* de la dynastie davidique (Reinke, etc.); mais seulement parce qu'il a plu à Jaheweh de le choisir : כִּי־בְךָ בָחַרְתִּי. C'est en raison de ce choix que la tradition a voulu y associer plus tard la succession des Isaïdes. J. Sack[3] interprète tout à fait faussement ce passage. C'est Zorobabel, dit-il, qui est le *seul* choisi par Jaheweh, et cela contre Josué, le chef du parti des Sadokites, qui aspirait à la première place. Le prophète dévoile ainsi les intrigues que le grand-prêtre machinait contre le descendant de David. Sack croit que deux partis rivaux rentrèrent à Jérusalem, du temps de Cyrus[4]; mais on ne saurait trouver d'appuis à cette théorie. La Bible ne laisse pas percer la moindre trace des rivalités qui auraient existé entre Zeroubbabel et Josué.

Remarquez les futurs אֶקָּחֲךָ (je te prendrai) et וְשַׂמְתִּיךָ (je te mettrai — parfait qal, avec ו consécutif). La chose n'est pas encore faite : elle ne s'accomplira en réalité qu'au moment de la chute des puissances païennes (cf. Kuenen[5]). De fait Jaheweh a déjà choisi [בָּחַרְתִּי] à l'heure actuelle le gouverneur de Juda; mais ce

1) Agg. II, 9.

2) « Quia te elegi. Neque enim hic Deus adscribit virtutibus aut meritis Zerobbabel quod ipsum habiturus sit in summo praetio : sed hoc electioni suae vendicat. »

3) *Altjüdische Religion,* Berlin 1892, p. 58.

4) cf. Introd., chap. VIII, § 7, p. 104.

5) *Op. cit.*, II, p. 385.

choix, quant aux promesses, reste idéal. Il ne deviendra visible et constatable aux yeux de tous que plus tard, lorsque les promesses s'accompliront, lorsque la magnificence du second temple surpassera celle du premier, grâce aux richesses qu'apporteront les fuyards, lorsque, en un mot, la guerre déchirera l'Orient et que la paix règnera en Judée. Alors l'avenir de la nation sera brillant! alors s'accomplira l'ère messianique si ardemment rêvée, et le gouverneur prendra la place réservée au roi dans les prophéties de la période de la royauté!

Il y a un messianisme juif et il est d'autant plus accentué que les malheurs politiques sont plus grands. Qui oserait le nier? Les Juifs ont annoncé *un* Messie, non *le* Messie, dans le sens chrétien : dans l'Ancien Testament on ne saurait trouver l'annonce de Jésus-Christ, fils de Joseph et de Marie, être personnel.

Le messianisme juif présente trois caractères essentiels : 1° Il est d'abord la voix des mécontents. Le Messie qui viendra sera le grand médecin qui guérira tous les maux : ce sera le théocrate idéal. Il joue un rôle d'autant plus grand, il est d'autant plus désiré que la nation courbe plus bas la tête sous le joug étranger qu'il aura pour mission de briser. 2° En second lieu le messianisme juif est un messianisme de circonstances et d'adaptation : il suit pas à pas la forme du gouvernement. Et, comme il faut donner une forme concrète aux idées pour être compris de la foule, Messie sera quiconque, à l'heure actuelle, présente, soit dans l'espèce, soit individuellement, les conditions requises. 3° Tant qu'il y a des forces latentes dans

la nation, c'est de son sein même que sortira le Messie.

Nous avons dit que le messianisme juif suivait pas à pas la forme du gouvernement. Pratiquement il ne pouvait en être autrement. Sous la royauté le futur théocrate apparaît comme un roi, tantôt sous les traits idéalisés de David, tantôt de Salomon, tantôt enfin sous les traits d'un roi pacifique qui fera partout régner la paix. Lorsque la royauté a perdu son crédit et ne peut plus fournir d'idéal, ou que l'exil a dispersé la nation, c'est un prophète qui sera Messie. Prédicateur par excellence de la vraie loi, il servira avec zèle la cause de Jaheweh; martyr volontaire, il souffrira pour le peuple. Ce sera un être personnel (cf. Jérémie) ou l'élite de la nation (cf. le second Esaïe). Après la restauration le prêtre l'emporte. Le prophète a rempli son rôle : il disparaît presque, en tout cas il passe à l'arrière-plan. La communauté qui revient à Jérusalem est composée surtout de personnes de la classe sacerdotale. Le gouverneur civil concentre encore quelque temps les espérances d'avenir; pendant quelques lustres on croit à sa force, à son rôle de roi et de restaurateur politique. On attend en vain, et le grand-prêtre devient le médiateur théocratique entre Dieu et le peuple : il est le rejeton, à la fois prêtre et roi, car il s'empare du pouvoir temporel. Plus tard, du temps des Macchabées, les individualités distinctes semblant trop faibles, c'est la nation élue tout entière qui devient le Messie, soit le Messie-peuple, forme remarquable. Enfin, lorsque les malheurs politiques se sont accumulés, lorsque aucune classe d'hommes ne

peut répondre à l'idéal, et que la nation semble avoir épuisé toutes ses forces, on conçoit le Messie comme un être surnaturel. On ne se fait plus d'illusions : partout il n'y a que déception sur la terre! De là une attente fiévreuse. On guette tous les signes précurseurs, on tâche de saisir l'inconnu, on court vers tout être qui se dit quelque chose; on va à maint faux Messie, on va à Judas le Gaulonite et à Sadok[1], on va à Jean-Baptiste, à Jésus; mais les uns sont battus, les autres ne prêchent qu'une révolution dans la loi et les consciences. On retombe alors dans la toute première forme du messianisme : c'est le propre des hommes de se mouvoir comme dans un cercle vicieux[2]. On veut un roi, un roi puissant qui renversera les oppresseurs, brisera le joug étranger, rétablira la suprématie israélite en faisant régner la loi de Moïse dans toute sa rigueur, bien loin d'en modifier un seul des articles. Le Messie roi des consciences, réformateur moral, n'appartient pas au judaïsme : c'est l'idéal tel que l'a conçu le fils de Marie en spiritualisant l'Ancien Testament. Les Juifs n'ont pas repoussé leur Messie, car le Messie annoncé et rêvé par eux n'est jamais venu. Quelques-uns d'entre eux ont cru, il est vrai, que Jésus réaliserait l'idéal théocratique; mais ils se sont retirés quand ils ont vu qu'il ne répondait pas aux tableaux des anciens prophètes.

Tels sont les traits généraux du messianisme juif :

1) Actes des Ap., v, 37. — Jos., *Ant. jud.*, XVIII, i, 6; XX, v, 1; Jos., *De bel. jud.*, II, 8, 1. — Cf. E. Stapfer, *La Palestine au temps de J.-Ch.*, Paris 1887, p. 79, 265.

2) cf. la théorie de J.-B. Vico, le philosophe italien et le livre de l'Ecclésiaste (en particulier I, 4—11).

les principes énoncés n'ont pas varié, mais en raison même de ces principes, on ne saurait assigner à chaque période que caractérise une forme spéciale de l'idéal, une limite tranchée par une date absolue, d'autant plus qu'il faut faire la part des opinions individuelles des écrivains bibliques. Souvenons-nous seulement que le messianisme juif se plie à toutes les circonstances et se cramponne à tout, comme le naufragé qui se débat dans les flots furieux de la mer. Tandis que la nation est dispersée en Babylonie et que le désespoir l'envahit, Cyrus le païen paraît, et c'est Cyrus qui est le Messie : il est le berger d'Israël au service de Jaheweh[1], il est l'Oint de l'Eternel[2] prédestiné depuis longtemps à cette charge glorieuse[3]. Dans notre livre, Zeroubbabel se distingue parmi ses contemporains et il se trouve de suite un prophète pour lui attribuer le rôle de Messie, pour lui dire : « C'est toi que Jaheweh a choisi[4] », c'est toi qui réalises les prophéties et les espérances passées[5]. Pas question de descendance davidique : c'est la tradition constante de la nation qui crée ce lien. Selon elle « la construction du temple de Jérusalem et

1) Esaïe XLIV, 28. « Je dis de Cyrus : Il est mon berger, et il accomplira toute ma volonté. Il dira de Jérusalem : Qu'elle soit rebâtie! et du temple : Qu'il soit fondé! »

2) Esaïe XLV, 1. 2. « Ainsi parle l'Éternel à son oint (à son Messie), à Cyrus, qu'il tient par la main, pour terrasser les nations devant lui... Je marcherai devant toi, j'aplanirai les chemins montueux (cf. Esaïe XL, 3. 4), je romprai les portes d'airain, et je briserai les verrous de fer. »

3) Esaïe XLV, 3. 4. 5. « ... Je suis l'Éternel qui t'appelle par ton nom ... Je t'ai appelé par ton nom, je t'ai parlé avec bienveillance, avant que tu me connusses ... Je t'ai ceint, avant que tu me connusses. »

4) Agg. II, 23.

5) cf. R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Freiburg i. B. und Leipzig 1893, p. 341.

la permanence de la dynastie des Isaïdes étaient la chose capitale de l'histoire nationale. L'une et l'autre continuèrent à être considérées comme telles, même après les catastrophes qui les firent disparaître ensemble[1]. » L'homme qui se distingue, quel qu'il soit, voilà le Messie appelé à réaliser l'idéal théocratique!

1) Reuss, *La Bible*, note sur II Samuel VII, 29. Voyez tout le chapitre VII de Samuel.

TABLE DES MATIÈRES

I. — INTRODUCTION.

Chapitres — Pages

I. *Le nom de l'auteur* 3

II. *L'auteur* 9

§ 1. Les données bibliques 9

§ 2. La tradition chrétienne 10

§ 3. La tradition juive 13

§ 4. Les critiques modernes 19

III. *Contenu et divisions générales* 20

IV. *Une prédication en faveur de la fondation du temple* (fragment intercalé) 24

§ 1. Généralités 24

§ 2. La distinction des auteurs 25

§ 3. Réunion d'A^2 à A^1 29

§ 4. Les suscriptions 31

§ 5. L'auteur du fragment A^2 33

§ 6. La date du fragment A^2 34

§ 7. L'œuvre du Rédacteur final 37

§ 8. Date de la rédaction finale 38

§ 9. Division du fragment 39

V. *Date de composition* 40

VI. *Schéschbazar et Zeroubbabel* 48

§ 1. Les six premiers chapitres d'Esdras 48

§ 2. Identité ou diversité des personnes 53

Chapitres Pages

§ 3. Qui est Schéschbazar? ... 58
§ 4. Qui est Zeroubbabel? ... 60
§ 5. Date de l'arrivée de Zeroubbabel à Jérusalem ... 61

VII. *La date de la fondation du temple* ... 64
§ 1. Observations exégétiques ... 64
§ 2. Observations tirées de l'histoire profane ... 73

VIII. *Circonstances historiques* ... 79
§ 1. Cyrus et les captifs ... 79
§ 2. La première expédition ... 83
§ 3. La seconde expédition ... 85
§ 4. La part des émigrés dans l'œuvre de la restauration ... 88
§ 5. La réorganisation du culte ... 92
§ 6. L'intervention des Samaritains ... 94
§ 7. Les prêtres-prophètes et la fondation du temple ... 98

IX. *But* ... 105

X. *La langue* ... 108

XI. *Caractéristique et style* ... 110
§ 1. Le fond ... 110
§ 2. La forme ... 111
§ 3. Le style ... 112
§ 4. L'opinion de quelques critiques ... 115

XII. *État du texte d'Aggée* ... 118
1er Tableau : Les variantes du texte hébreu ... 118
2e Tableau : Additions et leçons fautives. Corrections proposées ... 120
3e Tableau : Différences et particularités de traduction entre le texte hébreu et les anciennes versions ... 122
4e Tableau : Fragments de traductions antéhiéronymiennes [Vetus Itala] ... 142

XIII. *Place dans le Canon* ... 150

XIV. *Authenticité et canonicité* ... 151
§ 1. Arguments internes ... 151
§ 2. Arguments externes ... 151

XV. *Autres écrits d'Aggée* ... 154

XVI. *Bibliographie* ... 157

II. — COMMENTAIRE.

Pages

Première Section. Exhortation à reprendre la construction du temple de Jérusalem, et ce qui s'ensuit [I, 1—15]..... 171

A) Introduction historico-chronologique (I, 1, [3])..... 171

B) La cause de la misère du peuple (I, 2 [3], 4—11). 190

C) Le peuple revient à de bons sentiments. La reprise des travaux [I, 12—15] 226

Seconde Section. L'ère messianique et la gloire du second temple. Encouragements [II, 1—9] 235

A) Suscription historico-chronologique [II, 1. 2]..... 238

B) Jaheweh agréant le temple qu'on lui construit [II, 3—5] 240

C) Les temps messianiques [II, 6—9]..... 262

Troisième Section. Une prédication en faveur de la fondation du temple (fragment intercalé) [II, 10—19]..... 287

A) Suscription chronologique [II, 10—11*a*]..... 288

B) La parabole et son application [II, 11*b*—14] 290

C) Les malédictions passées [II, 15—17] 311

D) La fondation du temple et le retour des bénédictions [II, 18. 19]..... 327

Quatrième Section. Suite du troisième discours. Destruction des ennemis : élévation de Zeroubbabel [II, 20—23]..... 342

A) Suscription du Rédacteur final [II, 20. 21]..... 342

B) Destruction des ennemis [II, 22]..... 345

C) Élévation de Zeroubbabel [II, 23] 349

BS1655 .A555
Le prophete Age : introduction critique
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00055 0964

0446CE PA 293
06-26-07 32180 MS